EL ACANTILADO · 50

Juan Vernet

Los orígenes del islam

دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت
لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الإسلام دينا فمن اضطر في مخمصة غير

Juan Vernet es una autoridad internacional en el campo de la ciencia árabe. Catedrático de la Universidad de Barcelona, es miembro de número de las Academias de Buenas Letras y del Institut d'Estudis Catalans de Barcelona, de la Internacional de Historia de la Ciencia de París y correspondiente, entre otras, de las Reales de Ciencias de Madrid y Barcelona, y de la de Estudios Islámicos de Amman. Miembro honorario de la Royal Asiatic Society de Londres y de la Société Asiatique de París. Ha recibido muchos e importantes galardones por su actividad, y ha traducido el Corán y *Las mil y una noches*. Es autor de numerosos libros, entre los que destacamos *Lo que Europa debe al Islam de España* (El Acantilado, 1999), *Astrología y astronomía en el Renacimiento* (El Acantilado, 2000) y *Literatura árabe* (de próxima aparición en esta misma editorial).

JUAN VERNET

LOS ORÍGENES DEL ISLAM

BARCELONA 2001 EL ACANTILADO

PRIMERA EDICIÓN EN EL ACANTILADO *noviembre de 2001*

Publicado por:
EL ACANTILADO
Quaderns Crema, S.A., Sociedad Unipersonal

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel.: 934 144 906 - Fax: 934 147 107
correo@elacantilado.com
www.elacantilado.com

ISBN: 84-95359-62-6
DEPÓSITO LEGAL: B. 46.242 - 2001

En la cubierta, tres líneas en las que se contiene, entre otras palabras, el texto que dice: «Hoy os he completado vuestra religión y he terminado de daros mi bien. Yo os he escogido el Islam por religión.» (Contenido en la azora 5 [La Mesa], versículo 3.)

MERITXELL ANTON *Producción editorial*
EDIGESTIÓ *Preimpresión*
ROMANYÀ-VALLS *Impresión y encuadernación*





TABLA

PRÓLOGO

La historia del nacimiento del islam sólo posee unas cuantas fuentes coetáneas: los testimonios escritos (el Corán), algunos papiros y las referencias de autores no musulmanes—pocos—escritas en lenguas distintas del árabe (griego, armenio, pahlevi o persa medio...). Como el período del que aquí tratamos (aproximadamente hasta el 661 d.C.) está narrado con cierto detalle, el lector ha de suponer que éste ha sido extraído de las crónicas de los historiadores árabes que escribieron un par de siglos después de los hechos relatados, basándose en la tradición oral que había ido pasando desde los coetáneos de los acontecimientos a sus hijos o discípulos, y de éstos a los suyos correspondientes, durante tres o cuatro generaciones y, tal vez, de algún breve texto escrito. Por eso, lo que en el gran historiador al-Tabarí (m. 310/923) nos parece falta de sentido histórico, quizá no lo sea. Todo lo contrario: es rigor histórico. En sus *Anales* recoge para un determinado hecho todas las versiones—aunque sean contradictorias—, una detrás de otra, que han llegado hasta él y, siempre que puede, tiene cuidado en anotar la cadena o sucesión de transmisores del mismo. Nos da, pues, el material en bruto, tal como le ha llegado.

Un ejemplo bastará: por su crónica y por las bizantinas sabemos que tuvo lugar una gran batalla naval en que los árabes, en fecha indeterminada, pero alrededor del

650, vencieron a la flota de Constantinopla. El hecho, en sí, es indiscutible. En cambio, los detalles no. Los testimonios reunidos por Tabarí y otros autores árabes no concuerdan y el relato de los mismos dependerá del crédito que cada uno de ellos merezca al historiador (ya no cronista ni analista) de turno: se enfrenta ante un problema cuya solución conoce, pero cuyos precedentes pueden ser muy distintos, al igual que sus consecuencias. En la citada batalla, la flota árabe pudo estar integrada por naves sirias, egipcias o de ambas regiones; el jefe de las mismas pudo ser uno cualquiera de los gobernadores de esas regiones o los dos conjuntamente. No cabe duda de que los árabes vencieron. En cambio, sí puede discutirse por qué no explotaron su victoria, si fue por causas políticas, religiosas o económicas.

Cada autor es libre de escoger, dentro de la masa de noticias, aquellas que le parezcan que explican mejor la concatenación de los hechos reales que conoce con seguridad, aunque a veces tenga que recurrir a manejar detalles procedentes de distintos transmisores. Este cruce de hadices, sumamente criticable y poco riguroso, es el que se ha seguido en las páginas siguientes: era el único sistema para dar al lector una idea de qué fue el islam en sus inicios y cómo consiguió una expansión tan rápida.

Al escribirlas hemos pensado con frecuencia en fenómenos paralelos que ocurrieron a los españoles que, hace quinientos años, descubrieron e iniciaron la conquista de América, y éstos, a su vez, recuerdan la conquista de la Península Ibérica por los caudillos árabes en el siglo VIII.

En otros casos las noticias puestas por escrito dos siglos después y que sólo nos constan por un solo autor, y son probablemente falsas (primera flota árabe ante las costas de España en tiempos de Utmán b. Affán), se han

incluido a título de inventario y por hacer referencia a la Península Ibérica.

Otra observación que hay que tener presente es la de las citas cronológicas que, a partir del momento de la hégira se han expresado, siempre que ha sido posible, en la forma: año hégira/año cristiano. Para las discordancias que pueden encontrarse con respecto a la fecha de un acontecimiento determinado puede verse en el texto, al tratar de Umar b. al-Jattab, lo que escribimos sobre el origen de la era de la hégira. Igualmente, en este tipo de doble fecha se puede encontrar para un mismo año de la primera dos años distintos de la segunda (año musulmán, *sana*, lunar, de 354 días/año cristiano, *am*, solar, de 365 días), lo cual motiva la progresiva retrogradación del mes de ramadán, por ejemplo, a lo largo de las distintas estaciones del año. El uso indiscriminado por los cronistas árabes de ambos calendarios para fechar acontecimientos parece haber durado aún en la época de Muawiya.

En los primeros capítulos citamos las azoras del Corán con una doble numeración, la tradicional, seguida del número de los versículos aludidos, y luego, tras el signo = (igual), el número de la misma según el orden cronológico dentro de la Revelación. Así, por ejemplo, la cita 96, 1/1-5/5 = 1 indica que nos referimos a la azora 96 considerada por Blachère y Nöldeke como la primera revelada. Hay casos en que sólo damos una parte del versículo, la que interesa al contexto. Entonces los puntos suspensivos (...) indican esta omisión y vienen a equivaler al *ilà-l-aya* (y el resto) de los textos árabes y de los hafizes.

I

LOS ÁRABES

El islam es hoy una religión que, como el cristianismo, se extiende por toda la superficie de la Tierra sin distinción de razas ni naciones. Pero, a diferencia de otros credos, su expansión fue muy rápida y, un siglo después de la muerte de su Profeta, Mahoma, sus fieles se encontraban ya en gran parte del Antiguo Continente, desde el Sáhara y los Pirineos hasta las planicies del Asia Central y el Índico. Hasta estos territorios tan distantes del hogar en que nació—las ciudades de La Meca y Medina—la llevaron los ejércitos de sus primeros prosélitos, los árabes.

Después del primer siglo de existencia, la nueva religión continuó avanzando con más lentitud y con otros misioneros, pero siempre de manera firme y segura, hasta el punto de que los estados que actualmente tienen mayor número de musulmanes (Indonesia, Pakistán) sólo fueron rozados por la «explosión» árabe del siglo I de la hégira/VII d.C. Los lugares alcanzados por la marea de esta religión—con excepción de España, la Palestina de los Cruzados y, tal vez, el actual Israel—jamás han conocido el reflujo. Ciñéndonos al período que hemos de considerar, podría decirse que los límites alcanzados por los árabes que introdujeron la nueva religión coincidieron con los del cultivo del olivo, de las zonas de estepas o de lluvias escasas que se extienden a uno u otro lado del paralelo 40° norte que cruza el Antiguo Continente. Igual-

mente se ha observado—y refiriéndonos siempre al siglo I/VII—que los ejércitos árabes quedaron detenidos ante las grandes cordilleras, como el Taurus o el Cáucaso, con que tropezaron en su avance. Sin embargo, y como ocurre a veces en este tipo de afirmaciones, ninguna de ellas, por sí sola, explica el que alrededor del 132/750 la expansión del islam perdiera fuerza y que los avances posteriores, por importantes que fueran, se realizaran a un ritmo menor. En todo caso parece claro que la primera «explosión» árabe llevó a individuos de esta etnia, en mayor o menor cantidad, hasta las regiones antes mencionadas y que éstos, verdaderos misioneros, difundieron el islam como religión y su lengua, la árabe, la misma en que está escrito su libro revelado el Corán, por los territorios que ocuparon: por eso hoy unos veinte Estados la tienen como lengua oficial y ésa es la lengua en que se escriben sus periódicos y en que se emiten sus programas de radio y televisión.

Pero ¿quiénes eran los árabes antes de Mahoma? Tres tipos de fuentes distintas nos dan noticia de ellos: 1) los textos de los pueblos de la antigüedad cuyo dominio se extendió a lo largo de las fronteras de la Península Arábiga (Asiria, Persia, Grecia, Roma, Egipto...) y tuvieron relaciones incluso con Abisinia; 2) los hallazgos arqueológicos—ruinas, inscripciones epigráficas—en la misma Península, y 3) los datos históricos que se encuentran en textos árabes, posteriores al islam, y que con frecuencia no concuerdan con los dos primeros tipos de fuentes, aunque conserven, en el fondo, ciertos residuos de vericidad, como acostumbra a ocurrir con la mayoría de leyendas (*ayyam al-arab* o «jornadas de los árabes») que, con más o menos fortuna, fueron utilizadas por los cronistas, analistas o historiadores árabes de primera hora que, en

todo caso, escribieron, como mínimo, unos dos siglos después de haber ocurrido los hechos que narraban. Si bien es cierto que la transmisión oral, generación tras generación, es mucho más fiel de lo que suponemos cuando se practica en medios que desconocen o utilizan poco la escritura (cf. pág. 112), incurre frecuentemente en errores y de aquí el nacimiento de las leyendas.

Los textos antiguos mencionan a los árabes como habitantes de la Península que aún hoy lleva su nombre y que queda bien delimitada, geográficamente, por tres de sus partes: al oeste el istmo del Sinaí y el mar Rojo, al sur el océano Índico y al este por el golfo de los Árabes que los iraníes y la cartografía occidental de hoy designan como el golfo Pérsico: esta discrepancia en la denominación de un mismo lugar geográfico muestra ya el choque de intereses políticos entre dos pueblos distintos, uno semita y el otro indoeuropeo, a lo largo de muchísimos siglos y que continúa aún hoy en día, a pesar de tener ambos la misma religión, el islam, aunque, eso sí, practicándolo según dos ritos distintos: el sunní y el xií. La frontera del norte es mucho más imprecisa, pero ha corrido casi siempre a lo largo del paralelo 30°; al sur de éste, pueblos del mundo clásico (Asiria, Babilonia, Egipto, Grecia, Roma, Persia) chocaron con fuerza con la masa amorfa de los árabes dispersos por la Badiyat al-Sam (la estepa de Siria).

Sobre un mapa contemporáneo, y siguiendo el orden anterior, las zonas costeras reciben el nombre de Hichaz (Hichaz = terreno rocoso) en las cuales se encuentran las ciudades de Medina y La Meca, la Tihama (zona de grandes calores), Asir y el Yemen (Yamán). Las costas de estas regiones cuyas aguas vierten en el mar Rojo han tenido frecuentes relaciones humanas y comerciales con las de

los pueblos que viven enfrente: Egipto, Abisinia y Somalia; el Índico baña las playas del Yemen Democrático, cuyo puerto de Adén fue base de los navíos que hace mil o dos mil años recorrían la ruta de la India y las regiones de Hadramawt, Dhofar (Zufar), Omán (Umán), con el puerto de Muscat (Masqat); y, ya en el golfo Árabe (Pérsico), los puertos—hoy famosos por sus exportaciones petrolíferas—de Dubai (Dubayy), Abu Dhabi (Abu Zaby), Doha (al-Dawha, en Qatar); la isla de Bahrain (Bahrayn) y Kuwait (Kuwayt), que linda con Iraq; las costas de la actual Arabia Saudí, que baña el golfo Pérsico, reciben el nombre de al-Hassa (al-Hasa; en la Edad Media: Hachar, nombre de su capital). Más difícil de delimitar son las regiones del interior de Arabia: de norte a sur se encuentra la Badiyat al-Sam, al-Nafud (al-Nafud, o sea, terreno arenoso permeable por el que se infiltra y desaparece el agua) con el Jabal Shammar (Chabal Sammar), cuyo principal núcleo de población es Hail; el Nejd (Nachd; meseta, llanura, terreno elevado) con la capital Riyad, y, finalmente, el Rub al-Khali (Rub al-Jali) o «la cuarta parte vacía de Arabia», una de las zonas más inhóspitas de la Tierra, y a la que un estrecho brazo (*irq*), al-Dahna, une con al-Nafud.

Paralelamente, y cerca del mar Rojo, corre una cadena de montañas (al-Sarat) que alcanzan alturas de hasta tres mil metros y que encierran una serie de fértiles valles que ascienden de manera abrupta; en cambio, el descenso hacia el este es suave. Lo mismo ocurre con las montañas que bordean el océano Índico. Frecuentemente aparecen terrenos cubiertos por piedras negras y basalto (*harra*) que muestran el origen volcánico de los mismos, o bien amplias depresiones (*chawf, chaww*), barrancos (*wadis*) por donde corren las actuales, escasas y torrenciales lluvias es-

tacionales (piénsese en lo que ocurre con las ramblas del Levante español, generalmente en otoño) y charcas (*gawr*) similares a las que en Castilla la Nueva se forman en período de lluvias y conservan «hibernada» su propia flora y fauna; si estos depósitos contienen sal reciben el nombre de *sabja jawr* y sus orillas el de *satt*. En estas zonas crecen plantas halófilas, es decir, vegetales capaces de vivir en tierras salobres y, si éstas faltan, mantenerse en tierras normales como flora residual, ya que no pueden competir con aquellas que son propias de tierras más húmedas (v.g. *Salicornis*) como la atocha, el esparto y el matorral de albardín (palabra que procede del árabe *al-bardi*, *Lygeum spartum*) que se adaptan bien a la estepa. Estas charcas contienen aguas salobres, que muchas veces beben los camellos pero no los hombres que, en cambio, se hidratan con la leche de aquéllos; cuando están secas, es decir, la mayor parte del año, presentan, al ser iluminadas por el sol, un aspecto brillante e inconfundible, como hoy puede comprobar cualquiera que sobrevuele esos lugares.

Según se acepte uno u otro límite septentrional de Arabia, este territorio ocupa alrededor de 2.500.000 km^2, con una población de casi diez millones de habitantes que viven en un suelo que, en su mayor parte, es inhóspito, aunque no siempre lo fue. Efectivamente: en el cuaternario se dieron varios períodos fríos en que los hielos polares avanzaron hacia el ecuador disminuyendo la altura de las aguas oceánicas, al tiempo que la vegetación típica de los actuales climas húmedos alcanzaba hasta cerca del estrecho de Gibraltar; el mar Muerto elevaba el nivel de sus aguas y los actuales desiertos del Sáhara y el Rub al-Jali (250.000 km^2), por ejemplo, eran cruzados por ríos perennes en tiempos relativamente cercanos a nosotros.

Esta zona «vacía» (*jalí*), que es donde tuvo que refugiarse Ibn Saud, el re-fundador de la actual dinastía saudita, a principios de este siglo, para escapar de sus enemigos, y en la que hoy apenas hay medios de subsistencia, fue hace unos milenios emporio de la vida, según indican los restos de hipopótamos, toros y ovejas que hoy pueden encontrarse, al igual que una gran industria lítica que prueba que el hombre vivió siglos y siglos en esa zona. Al iniciarse la sequía, quedaron en el interior del Rub al-Jali lagos residuales en torno a los cuales se agruparon algunos animales y hombres entre los años 100.000 y 5.000 antes de nuestra era, mientras que otros escaparon hacia el norte y dieron origen a la invasión del Creciente Fértil por la primera oleada de pueblos semitas. Aparecieron las arenas y los *ergs* (masas de dunas).

El hombre fue testigo de la glaciación llamada de Würm y de las oscilaciones o pulsaciones del clima que la siguieron, y tuvo que adaptarse. Hace unos diez mil años el clima era más frío y el límite de las nieves perpetuas que cubrían las montañas estaba unos 800 metros más bajo que el actual; cinco milenios después, cuando empieza aproximadamente el neolítico, la temperatura, más alta que la actual, había hecho retroceder las nieves perpetuas 400 metros, pero, hacia el 2400 a.C., un nuevo enfriamiento, ya en plena época histórica en el Próximo Oriente, frenó, aunque no paró, el deshielo progresivo y motivó la retirada de las lluvias y prados hacia los Polos, transformando las praderas en estepas y las estepas en desiertos. En el Próximo Oriente estos cambios desviaron ligeramente la dirección del monzón de verano que aún sopla—y lleva las lluvias—a la India y Umán, pero que antes penetraba de lleno y regularmente en el Rub al-Jali, en vez de hacerlo, como ahora, muy de tarde en

tarde (v.g. tres semanas en julio de 1977) e impedir, dada la necesidad de agua de la tierra, la formación de lagunas o charcas. Pero el cambio fue más lento: aún dura y hace que el Sáhara haya iniciado la invasión de Europa por Almería y que las aguas del puerto de Barcelona hayan ascendido algunos centímetros en lo que va de siglo. Por consiguiente, los habitantes de esas regiones pudieron emigrar hacia regiones vecinas o aclimatarse, hasta donde la naturaleza humana es capaz de hacerlo, a las nuevas circunstancias: para protegerse del polvo microscópico del desierto hombres y mujeres tuvieron que adoptar el velo que impidiera que aquél les penetrara por los ojos, la nariz y los oídos, y los largos recorridos de los pastores en busca de alimento para sus animales les facilitó el ser bígamos—de esta costumbre nació uno de los mejores géneros de la poesía árabe—o polígamos. Igualmente se acostumbraron a pasar muchas horas sin beber y por eso no es de extrañar que en los recientes secuestros de aviones en que las víctimas son a la vez occidentales y beduinos aquéllos padezcan los efectos de la deshidratación uno o dos días antes que éstos.

Es en este momento, en el tercer milenio a.C., cuando los árabes aparecen por primera vez mencionados en los textos escritos de los pueblos vecinos cuyas tierras ambicionaban para poder apacentar a sus animales o—algunos—para recuperar la condición de agricultores sedentarios que conocieron sus antepasados. Con un poco de imaginación puede creerse que es a ellos a quienes se refieren algunos textos sumerios, pero, en todo caso, no queda más remedio que admitir que los árabes propiamente dichos se encontraban ya en el primer milenio en las fronteras de Palestina, Siria y Mesopotamia, y que el desierto hacía difícil la comunicación por el interior de la

Península de los estados ribereños del estrecho de Bab al-Mandab (Saba) o de las costas del Índico y que durante un milenio (¿del 500 a.C. al 500 d.C.?) continuaron existiendo gracias a grandes obras de irrigación y a su posición estratégica que les permitía dominar los caminos de los aromas y de las especias, y el mar desde Somalia hasta la India.

Sin embargo, gracias a los avances en la domesticación de animales, los árabes siguieron saliendo de la ratonera en que se estaba transformando el sur de la Península, cuya área de cultivo disminuía poco a poco y no bastaba para alimentar a toda su población. La primera innovación, y la más importante, fue la introducción del camello. Este animal, el de dos jorobas (*Camelus bactrianus*), parece haber sido domesticado en el Turán durante el tercer milenio a.C. y fue usado, a partir de entonces, como medio de transporte del cual se descabalgaba para entrar en combate. Sus pies, protegidos por una especie de almohadilla natural, le permiten andar por terrenos arenosos sin hundirse en ellos. Por la misma época recorrían el Próximo Oriente (excepto Arabia) y el norte de África manadas de dromedarios (*dromedarium*; camellos de una joroba) en estado salvaje. Un milenio más tarde se había conseguido domesticarlos y recibieron el nombre de *chamal*, en los dialectos semíticos del Norte, y de *ibil* en el Yemen. Ambas palabras han entrado a formar parte del léxico árabe corriente.

En el primer milenio a.C., y según testimonio de Estrabón (63 a.C.-19 d.C.), los nómadas vivían en el Hichaz, al lado de una serie de animales cuyo eco se encuentra en los nombres de algunas tribus de la época de Mahoma, e incluso en antropónimos de hoy en día. Tales, por ejemplo, las tribus de *asad* (león), *qurays* (tiburón), *fahd* (pan-

tera), *nimr* (tigre), onagros, ciervos, gacelas, vacas, etc. Estos animales tuvieron que retirarse hacia el norte, donde los asirios—recuérdese el magnífico bajorrelieve de Asurbanipal en el que se da caza a una leona—y otros pueblos del Creciente Fértil los exterminaron. La suerte de sus congéneres de África les llevó a escapar, a unos hacia la selva tropical, donde aún sobreviven, y a otros hacia el norte. Aquí, los elefantes africanos fueron utilizados por Aníbal en sus campañas contra Roma y, poco a poco, tanto los elefantes como los demás animales de las praderas, fueron exterminados como en el Próximo Oriente: el hombre y el estrecho de Gibraltar fueron las vallas naturales que les impidieron escapar hacia el norte, como habían hecho, posiblemente, en el último período interglaciar conocido como Riss-Würmiense.

El dromedario tuvo suerte distinta: capaz de alimentarse en un país semidesértico (entre 200 y 300 mm de lluvias por año) a base de matorrales espinosos, salados y ácidos (*hamd*), y de plantas halófilas como la atocha (*alfa*), el esparto, el albardín, etc., que no admiten ni las cabras ni las ovejas, constituyeron el verdadero motor de la expansión árabe por tierra, a pesar de que los pozos se agotaran y los oasis estuvieran cada vez más separados entre sí. Estrabón (16, 4, 18) asegura que los *debai* de la Tihama *viven de sus camellos; con ellos combaten; con ellos viajan y se alimentan de su leche y de su carne*. Y, efectivamente, un dromedario, más resistente que su pariente bactriano, va, al paso, más deprisa que un caballo, puede recorrer 300 km en un día, llevar más de 200 kg de carga y beber, de una sola vez, hasta 130 litros de agua que le conceden —en caso necesario—una autonomía de 17 días de marcha con temperatura ambiente de 50 grados. Un animal de este tipo fue, pues, un verdadero «barco» de transpor-

te y, si era necesario, montura de guerra, que se utilizaba, ya en el siglo III d.C., en gran número, en Egipto y la Cirenaica. Los árabes llegaron con ellos hasta orillas del Atlántico y, dado el número de animales que procedían de los oasis de Mahra, este nombre sirvió a los franceses, muchos siglos después, para llamar *mehari* a los soldados que los montaban.

El caballo (*Equus caballus*), por su parte, parece haber sido domesticado en la Transcaucasia en el segundo milenio a. C., y ya a principios del primer milenio, se registran ataques al Creciente Fértil en que se utiliza. Su introducción en Arabia debió de ser lenta pues, si el camello necesita una alimentación dulce (jul·la; de aquí que los árabes digan que «la *jul·la* es el pan del camello y el *hamd* son sus frutas y su carne») en cambio el caballo ha de comer y beber cada día (avena, heno, paja cortada) y su vitalidad es inferior a la de las ovejas y cabras, que sólo pueden pacer durante parte del año con vegetación muerta, propia de las regiones semiáridas (200-350 mm de lluvia), siempre y cuando puedan beber cada dos días.

A principios de nuestra era se encontraban caballos en el Nachd, y las tribus crearon reservas (*himà*) de pastos, a lo largo del Wadi al-Rumah, en los que pacían junto a los camellos, agresivos por naturaleza, los tímidos y asustadizos caballos. La leyenda asegura que todos los caballos árabes descienden de Zad al-Rakib, regalado por Salomón a la tribu de azd. En todo caso, las reservas se multiplicaron y en ellas se alimentaron tanto caballos como camellos. Fueron célebres las de Dariyya, las de al-Baqi (cerca de Medina), las de Rabada, etc. que, originariamente, eran propiedad privada de la tribu que señoreaba sus tierras. Entre éstas se encontraban los gatafán, los taglibíes, los absíes, los anazíes que desde Nufud emigra-

ron hacia Siria y, ya en el *limes* (frontera de la Badiyat al-Sam), los gassaníes—que vendían los caballos a Bizancio—y los lajmíes, que los recibían de Persia.

Al principio, los beduinos cabalgaban a pelo, pero, poco a poco, protegieron los cascos con cuero y más tarde con fundas de hierro, e introdujeron la silla, el bocado y el freno. Por otra parte, el estribo, utilizado en China desde el siglo II d.C., lo llevaban ya los arreos utilizados por los caballeros del *limes*—aunque fueran de madera—en el siglo V y sólo en el 79/699 Abu Sufra, gobernador de la Chazira, los hizo forjar en hierro.

La utilización conjunta del camello (transporte) y del caballo (arma de ataque) está atestiguada a partir del siglo IV d.C.—y hasta principios del XX en que aún lo empleaba Abd al-Aziz al-Saud (1320/1902-1372/1953)—y permitió hacer cada vez más incisivas y decisorias las algazúas (*gazwa*) de los beduinos: los primeros transportaban el agua y el pienso que los segundos necesitaban diariamente, y los jinetes utilizaban a éstos en el momento del ataque decisivo.

En el momento de la unificación de la Península por Mahoma, las *himas* o reservas pasaron a ser dominio del islam, y cualquier ataque de los beduinos contra las mismas se consideró como pecado (*haram*), puesto que sólo Dios y su Enviado podían dar seguro (*himà*) a las personas, animales y cosas. En cierto modo el islam político, que en los primeros años de su existencia andaba escaso de estos animales, procedía, en el momento del triunfo, a nacionalizar las cabañas y a prohibir la exportación de sus animales en virtud de la revelación que recibió el Profeta antes de la campaña de Uhud (8, 62/60 = 107): *Preparad contra ellos [los coraixíes] la fuerza y los caballos enjaezados que podáis...* y, en el momento de la ocupación

de La Meca, los banu sulaym tuvieron que entregarle ochocientos caballos.

Los algazúas de las tribus preislámicas y las guerras del Profeta muestran que la cooperación entre caballeros y camelleros fue frecuente, y que la derrota de las fuerzas castellanas de Alfonso VI en la batalla de Sagrajas/Zalaca se debe exclusivamente a que los caballos de la Meseta vieron, por primera vez, a los agresivos camellos (detalle éste al mismo tiempo cierto e incierto, pues un siglo antes Almanzor ya los había utilizado) y a la falta de costumbre de enfrentarse con ellos. El lector que ame los animales sabe que el gato y el perro son amigos (y no lo contrario) cuando se les cría juntos. En todo caso, estos animales, que aparecieron en gran número ante los ojos europeos, permiten fijar la fecha *post quem* de la Chanson de Roland, que los menciona reiteradas veces (versos 31, 129, 184, 645, 847...).

El desarrollo de la trashumancia trajo consigo ciertas modificaciones sociales como que el *sayyid* (señor) de la tribu se transformase en jeque *sayj*, cuyo cargo pasó a considerarse como vinculado al clan más importante, pero sin reglas estrictas que regulasen la sucesión, lo cual llevó con frecuencia a enfrentamientos entre parientes próximos y a crear una «ciencia» de las genealogías que se utilizaba para justificar los mejores derechos de determinados candidatos al mando. Muchas veces los árboles genealógicos así constituidos fueron pura ficción.

El armamento de la época (espadas, lanzas, arcos, flechas...) no era complicado ni difícil de fabricar, y de aquí que los beduinos pudieran disponer de él, enfrentarse en igualdad de condiciones con sus vecinos del *limes* y, practicando la táctica del tornafuye (*al-karr wa-l-farra*), perderse de nuevo en el desierto—donde los ejércitos re-

gulares no se atrevían a entrar—con el botín conseguido. Las armas de tipo pesado sólo aparecerán de modo esporádico antes de la expansión del islam.

Los árabes montados a caballo fueron malos arqueros y como el terreno por el que se movían no era apto para el manejo de carros de guerra, cuya utilización en masa habían descubierto los asirios en el siglo VIII a.C. (fue estudiada por los estrategas alemanes para preparar la *Blitzkrieg* de los años 1939-41), tuvieron que ceñirse en sus algazúas al combate singular entre caballeros, si es que los arqueros, debidamente protegidos por el terreno, eran desbordados por aquéllos, como ocurrió en la batalla de Uhud.

La migración de los árabes a partir de las tierras del sur se realizó en todas direcciones. La palabra *markab* significa, indistintamente, animal de carga y barco. Los primeros se utilizaron en la marcha hacia el norte, siguiendo los valles de los antiguos ríos cuyas escasas aguas corrían bajo tierra, cada vez más profundas, y a las que intentaron llegar con pozos (*bir*), algunos de ellos con agua tan salobre (*jawr*) que sólo era apta para los camellos; pero, una vez transformada por éstos en leche, los hombres podían saciar su sed; a veces emplearon canales subterráneos (*falach*) con pozos de aireación, de procedencia mesopotámica, que se difundieron por el mundo antiguo en época romana y que recibieron distintos nombres, según los países, como *qanats*, *foggaras*, *jattaras*, minas, viajes, matrices: este último nombre dio origen al actual de Madrid. También se abrieron cisternas (*hawd*) de grandes bocas para recoger el agua de las lluvias torrenciales (hasta 150 mm/año) que, si caían, con frecuencia lo hacían de una vez transformando los terrenos afectados, ramblas (*ramla*), en verdaderos prados por pocas sema-

nas. Estos oasis o puntos de agua, en especial los últimos, podían desaparecer con los temporales de arena y tener que ser buscados de nuevo, bien en el mismo emplazamiento, bien en sus alrededores, empleándose para ello rabadanes—incluso ciegos—especialmente dotados para percibir la humedad. Sin embargo, a grandes rasgos, las rutas de los caminos registrados en los textos clásicos se han mantenido hasta la época islámica.

Varios caminos reales (*darb*) cruzaban la Península: 1) el que remontaba desde Adén hacia el Norte por Timna, Marib, Main (Qarnawu), Nachran (Nagarana), Tabala (Thumala), La Meca (Macoraba), Yatrib (Medina, Iathrippa), Madain Salih (Egra), Tabuk y Petra desde donde bifurcaba hacia Gaza o bien hacia Damasco pasando por Bosra. Era la ruta principal de los aromas y las especias cultivadas en el sur de Arabia y sólo perdió importancia al iniciar los egipcios sus grandes navegaciones por el mar Rojo en época de los tolomeos (siglos III-IV a.C.). Dadas las ofrendas que los Reyes Magos hicieron al Niño Jesús (oro, incienso y mirra) (cf. Mateo 2, 11 y Corán 22, 17/17 = 52) cabría pensar si éstos procedían de Saba, en Arabia, o bien, como otras tradiciones quieren, del Kasán persa; 2) Otro camino real, el *darb* Petra, se prolongaba desde Damasco hacia Mesopotamia bordeando por el norte la Badiyat al-Sam pasando por Seleucia, Babilonia y desembocando en el mar en Kuwayt (Coromanis). Un par de caminos permitían cruzar el Nachd y otro bordear el Rub al-Jali.

Los barcos que surcaban el océano Índico salían de varios puertos: Adén (Arabia emporium de Tolomeo), que estaba construido sobre el cono de un volcán extinguido (Urr Adan), unido con la Península por una lengua de tierra sólo utilizable durante las horas de marea baja. Para

evitar el aislamiento, los persas construyeron un puente, al-Maksir, y éstos, o bien los sabeos, abrieron cincuenta pozos capaces de embalsar dos millones de litros de agua. La tradición atribuye la fundación de la ciudad a Saddad b. Ad y sostiene que en la misma está enterrado Caín y que a este territorio se refiere el Corán 22, 44/45 = 52 (*¡Cuántos pozos abandonados!*) y a la ciudad de los ad, *Iram, la de las columnas* (89, 6/6 = 6). También se cree que encontraron refugio en la ciudad los *qumr* y, en todo caso, parece ser que en la misma vivieron cristianos desde el siglo II d.C.

Siguiendo la costa en dirección este se encontraban los puertos de Hisn al-Gurab, a cuatro kilómetros del actual Bir Alí (Qana, *Cane emporium* de Tolomeo), donde recalaban las naves que enlazaban Egipto con la India; de Mascate (Muscat, Cryptus Portus) y, ya en el golfo Pérsico, el de la antigua Dilmún sumeria que tal vez se corresponda con el actual Bahrayn.

Durante los tres últimos milenios en que nos consta una cierta actividad marítima por parte de los árabes—la frase que en sentido contrario se atribuye al califa Umar b. al-Jattab se ha sacado frecuentemente de contexto—éstos no zarparon única y exclusivamente de los puertos que hemos mencionado y que tuvieron sus altibajos. Puertos como Qisn (*Tritus portus*), Raisut, Salala (*Dianæ oraculum*), contribuyeron a la población de la isla de Socotora (*Dioscuridu, Soqotra*); sus gentes se deslizaron por las costas del este de África alcanzando, en época temprana, Kilwa, en la actual Kenia, y que era rica en oro. En esta zona debieron coincidir con los javaneses quienes, con un tipo de embarcaciones muy distintas a las del antiguo continente y más propias de los polinesios, estaban empezando a poblar Madagascar, las Comores (Qumr) y que alcanzaron, incidentalmente, Adén.

Las flotas del sur de Arabia compitieron con las persas—basadas en Siraf—en el comercio con la India o China. Antes del islam, sus naves llegaban a Daybul, cerca de la desembocadura del Indo, a las costas de Malabar y hasta Palembang (Sumatra) que, en el 55/674, estaba gobernada por un árabe; y algo más tarde (140/758), atacaron la misma Cantón. Por otra parte, el hallazgo de monedas chinas en el golfo Pérsico, y árabes de Kilwa en alguna zona de Australia, prueba la amplitud del tráfico comercial de hace dos milenios sobre aguas del Índico, gracias al correcto conocimiento de los monzones (del árabe *mawsin*, vientos de temporada; vientos etesios de los textos clásicos) que los pueblos de las costas de aquel océano conocieron bastante antes que los del mundo clásico.

Si se dejaron arrastrar por los monzones en alta mar, cabe suponer que disponían de algún sistema para fijar aproximadamente el rumbo. Tal sería el caso si las estrellas Canope (Suhayl), Sirio, Régulo (Qalb al-Asad) y Aldebarán hubieran sido adoradas como dioses por algunas tribus. Los lugares del orto y del ocaso de las mismas habrían servido para orientar a los pilotos en las vecindades del Ecuador. Pero esta suposición, que reposa en textos tardíos, debería ser comprobada, a pesar de que apunten en este sentido algunos antiguos tratados de cosmografía (*achaib*) del Índico (III/IX).

Los testimonios escritos más antiguos que nos hablan de los árabes son externos a éstos y designan a los beduinos que viven al norte del Rub al-Jali, citándolos siempre en plural o como un colectivo (*arab*) y habitantes de tiendas (*jayma*). Los comentaristas de textos poéticos árabes preislámicos, si es que han conservado bien la tradición, permitirían fijar hacia el siglo II d.C. la formación de grupos militares que recibirían el nombre de *jamis* y *jums*. La

etimología de estas palabras, emparentadas con el número cinco, sería el origen no sólo de nombres específicos de cuerpos de tropas a lomo de dromedario, sino también de un sistema de reparto de botín, el quinto, y que bajo la forma *banu al-ajmas* («hijos del quinto») ha hecho correr bastante tinta entre los historiadores españoles.

En cambio, los árabes de orillas del Índico y del sur del mar Rojo, los sabeos, mahríes, katabanios, hadramawtíes, umaníes, etc., o vivían sedentarizados en valles bien irrigados o bien—y algunos de ellos han llegado casi hasta nuestros días—en abrigos rocosos o cuevas naturales; adoraban betilos y tenían lugares sagrados. Jamás se designaron a sí mismos como árabes.

La vida de los primeros presenta hitos cronológicos más seguros que la de los segundos: Salmanasar III combate a Gindibu rey de Aribi (854 a.C.), que tiene un ejército de mil camellos. Los dominios de éste se encontrarían entre Palmira (Tadmur), el wadi Sirhan, y tendría como base el oasis de Dumat al-Chandal en Dumaytha, en el Chawf. Posiblemente, a esas tribus se refería Jeremías (25, 24) «los reyes de Arabia y todos los árabes que viven en el desierto»; en el año 732 a.C. la reina Samsi de Aribi reúne una coalición contra Tiglat Pileser III en que entran el rey de Damasco, las gentes de los oasis de Tayma (Thaema), al-Ula (Dedán) y Saba (?). Más adelante, Nabucodonosor (Bujtnasar, c. 550) marchó sobre los palmerales de Medina (Yatrib), construyó un templo dedicado al dios Luna representado por el creciente (¿origen de la enseña en forma de media luna característica del islam, *hilal*?) y un palacio en el oasis de Tayma. El Corán (21, 11/-11 = 88 y ss.) parece aludir a este hecho.

En esta zona del valle de al-Ula, en Madain Salih y Jurayba (Dedán), se han encontrado inscripciones en lihya-

ni—lengua emparentada con el árabe—con alfabeto sudsemítico (siglo II a.C.). A sus autores la tradición islámica los confunde con los tamud (Dios les habría enviado como profeta a Salé, Corán 7, 71/73 = 91 y ss., y habrían vivido cerca del actual Madain Salih, donde Dios habría ordenado a Abraham que abandonara a Agar e Ismael). Los nabateos de al-Hichr (Egra) ayudaron a Tito con mil caballos y cinco mil soldados en su ataque a Jesuralén (67 d.C.), infiltrándose poco a poco en el Hawran (territorio entre Siria y Jordania; en la correspondencia de Tell-Amarna y en el *Deuteronomio* se llamaba *basan*); textos árabes los consideran restos de los *churhum*. En todo caso, el nombre de lihyán pervivió hasta el islam y sus genealogistas los consideraron como árabes del norte, fracción de los hudaylíes y enemigos del Profeta (*yawm al-Rachi*; año 4/625). En esta zona se superponen varios pueblos y tribus cuyo eco llegó hasta los logógrafos árabes; así, por ejemplo, los mineos (no confundir con los mineos de Qarnawu) cuyo comercio se extendió desde Fayyum a Delos.

Los pueblos del sur de Arabia tienen una gran historia atestiguada por múltiples inscripciones halladas *in situ* y por las leyendas recogidas muy pronto por los pueblos «civilizados» del norte, con los que comerciaban por tierra y por mar, y a los cuales facilitaban aromas y especias, bien producidas por ellos, bien importadas desde la India o el África Oriental. Dominarlos fue una ambición perseguida por los persas y de aquí el doble nombre (árabe/iraní) de muchos topónimos de las costas del Índico, como ocurre en la Europa actual (Bratislava/Pressburgo, Lovaina/Leeuven, etc.). Los persas consiguieron alguna vez sus propósitos, pero el dominio aqueménida o sasánida fue de corta duración. Los

romanos, que también lo intentaron, no tuvieron mayor éxito.

La cronología absoluta puede oscilar, para los acontecimientos más antiguos, hasta en dos siglos (el VIII o el VI a.C.) y, dada la similitud que existe entre las lenguas semíticas, a veces es difícil establecer la filiación de determinados vocablos que se prestan, sobre todo si se trata de topónimos, a confusiones (piénsese en los nombres españoles formados con las palabras de Medina, Aldea, etc. que hay que determinar con el locativo correspondiente, o en los árabes Kilwa). Teóricamente y por ejemplo la reina de Saba, que visitó a Salomón y de la cual queda eco en el Corán (27, 15/15-45/44 = 75), debería proceder del Yemen, pero en esa época hay una tribu de *saba* que corre por el norte de Arabia.

En todo el sur de la Península se realizaron grandes obras de regadío y entre éstas destaca el dique de Marib, en Saba, que sólo fue definitivamente destruido en el 575 d.C., y durante cerca de mil años, y tras varias reformas, aseguró la riqueza agrícola de la comarca. Varios caminos cruzaban la zona y era importante el que desde el puerto de Qana atravesaba la cordillera costera hasta Sabwa y seguía, bifurcándose en Atam, hacia Main (Qrnw) y Marib. Los sedentarios saba parece que tuvieron como auxiliares beduinos, desde el siglo III a.C., a la tribu de kinda, la cual se desplazó, a lo largo de los años, hacia el norte, para hacer realidad el proverbio árabe «el Yemen es la cuna de los árabes y el Iraq, su tumba». Otras de estas tribus fueron la de sabwa, sibán y tarim; estas dos últimas, sobre el wadi Hadramawt, son los núcleos más antiguos y principales del país llamado por los autores clásicos Chatramotitai. Al este estaba el reino de Mahra y en esa zona, además de cultivarse los sahumerios, se en-

contraban yacimientos de sal. Esos pueblos del sur, es decir, los saba, mineos, hadramawtíes, mahríes y qatabaníes hablaban una lengua distinta del árabe que ha sobrevivido en algunas regiones prácticamente hasta nuestros días, y varias de ellas convivieron sobre un mismo territorio, puesto que las inscripciones de unas se sobreponen a las de otras.

Este hecho puede comprenderse sin dificultad. Si dentro de dos mil años, ocurriera una catástrofe mundial que destruyera toda nuestra documentación histórica y sólo sobreviviera la epigráfica, el historiador de ese futurible tendría que explicar por qué en Cataluña, Euskadi y Galicia, e incluso Madrid, se encontraban inscripciones, en el mismo lugar, en dos o tres o cuatro lenguas (castellano, catalán, vasco y latín). Si a esto añadimos que esas inscripciones no tendrían una era en común—como ocurre con la gran masa de inscripciones sudarábigas que se refieren a un año de gobierno de un rey o de un emperador-sacerdote (*mukarrib*), o a determinados epónimos cuya sucesión no se puede asegurar—, podría llegarse a la conclusión de que al «Año de la Victoria» (1939) le siguió el año de las nieves (para Barcelona, 1962) y a éste el segundo año triunfal (1937). Por tanto, y a pesar de haberse fechado algunos acontecimientos por la era sabea que se inició en el 115 a.C., los datos que siguen, salvo que lleven una fecha de nuestra cronología absoluta actual, habría que considerarlos como acaecidos entre el siglo v a.C. y el v d.C.

Los qatabán fueron sedentarios; los citan las fuentes clásicas pero no las árabes; ocuparon fundamentalmente el territorio comprendido entre el Wadi Bayhán y el Wadi Harib (¿Caripeta de Plinio?), lugar hasta el que parece haber llegado la expedición romana de Elio Galo (24 a.C.)

antes de su fracaso. En ciertos momentos llegaron a controlar políticamente Adén y, con ello, el tráfico de mercancías entre la India y Egipto; en consecuencia, sufrieron la influencia, directa o indirecta, de Grecia, como se refleja en su arte y en su moneda, imitación de la ateniense del siglo III a.C. Además, se han encontrado leones de bronce de tipo helenístico y loza romana aretina. Políticamente constituyeron una confederación de pueblos (*sab*) cuyo jefe era el *mukarrib*, que siempre era rey; el caso inverso, en cambio, no es cierto. El régimen de aguas conducidas por acueductos hacía fértiles sus tierras y era responsabilidad de todos los *sab*.

Finalmente, y a partir del siglo III d.C., a lo largo de la costa del Índico, a caballo de los actuales estados del Yemen Democrático y Umán, se encontraban los mahra a los que la leyenda árabe hace descendientes de los ad que escaparon del castigo divino (26, 123/133-140/140 = 78, etc.), se instalaron en el Zufar y emigraron a la isla de Socotora. Al pie de una de sus montañas se cree que está la tumba del profeta Hud. En todo caso, hay que reconocer que este pueblo debió de tener grandes marinos puesto que el piloto de Vasco de Gama—cantado por Camões en *Os Lusíadas*—, Ibn Machid al-Mahrí, llevaba, como otros navegantes, su gentilicio.

Cuatro de los cinco pueblos que acabamos de enumerar eran conocidos en el mundo helenístico, ya que Teofrasto (c. 372-287 a.C.), en su *Historia Plantarum* (9, 4, 2), los cita a todos excepto a los mineos y nos dice que el incienso se recogía en Saba, la mirra en Hadramawt, la casia en Qatabán y la canela en Mamali (Mahra).

Hacia mediados del siglo III d.C. las fechas empiezan a precisarse. Una tribu habasat (¡cuidado!, las consonantes son las mismas con que los árabes designan a los abisi-

nios y es también el nombre de unas montañas situadas al noreste del Yemen Democrático) se mueve en los alrededores del mundo sabeo. Poco después (328 d.C.) se redacta la inscripción de Namara, que pasa por ser la primera escrita en árabe. Entre otras cosas, afirma: *Aquí está la tumba de Imru-l-Qays b. Amr [de la tribu de lajm], rey de todos los árabes (en plural) quien... venció hasta el sitio de Nachrán, capital de Sammar.* Por consiguiente, el personaje en cuestión era un rey de beduinos nómadas que tenía que vérselas con los saba y otros sedentarios cuya cronología absoluta puede establecerse en algún caso. Así, la del rey sammar [Samir] Yuharis (305-315 d.C.) o la de Abikarib Asad, quien, a principios del siglo v, se titulaba «rey de Saba, de Du Raydán, Hadramawt, Yamnat y de los árabes (en plural) de las tierras altas (Arabia Central) y de Tihama (Hichaz y Asir)».

Pero inmediatamente, y junto al aumento de la sequía, ocurre la destrucción de acueductos, cisternas y diques, en especial de Marib, que aseguraban la vida agrícola de los reinos sudarábigos, a los cuales llegan las luchas entre romanos o bizantinos contra los persas; la intervención de los primeros a través de Abisinia y la de los segundos, directamente, en los reinos antes citados. La utilización de Arabia y sus oasis como refugio por los judíos y cristianos disconformes con la presión económica o religiosa de los estados del *limes*, contribuyen a poner fin a la Arabia Feliz de los clásicos. Así, el rey del Yemen Madikarib Chafur marchó (522) contra Mundir III de Hira, pero la crisis económica le obligó a abdicar en Yusuf Asar o Du Nuwás, judío. Éste, con la ayuda de la tribu de hamdán, persiguió a los cristianos de Nachrán, y a ello parece aludir el Corán (85, 4/4-7/7 = 34), en el año 523; los cristianos reaccionaron con la expedición de cas-

tigo abisinia del 525 y la intervención, cada vez más decidida, de los africanos en el sur de Arabia. Al fin, se hizo cargo del poder Abraha, procedente de Adulis, quien adoptó el mismo título real que Abikarib. Posiblemente era nestoriano, pues una de sus inscripciones empieza *«Por el favor y la misericordia de Dios y de su Mesías y del Espíritu Santo»* (*rh qds*, cf. pág. 89), lo cual le enfrentaba con la cancillería abisinia, monofisita, que empleaba la fórmula *En nombre de Dios y de su hijo el Cristo victorioso y el Espíritu Santo* (*nfs qds*).

Abraha atacó la Arabia del norte y, según la tradición, los hamdán le apoyaron en la campaña. En todo caso, se le atribuye, a él o a un homónimo, la marcha sobre La Meca, a lomos de un elefante, que habría sido detenida, por voluntad divina (Corán, azora 105 = 24), el año del nacimiento del Profeta Mahoma (570). El resultado de sus maniobras fue, históricamente, la intervención militar de la Persia sasánida cuyo general, Wahriz (esta palabra también es el título de un cargo), ocupó el Yemen (570). Tal era la situación en Arabia—según las fuentes históricas no musulmanas—en el momento en que iba a nacer el islam.

II

LOS ÁRABES SEGÚN SUS FUENTES ANTIGUAS

Las noticias que nos transmiten los textos utilizados en el capítulo anterior difieren mucho de las que recogen los primitivos historiadores árabes que escribieron sus crónicas más de cien años después de la muerte del Profeta Mahoma y que habían recibido la información a través de una transmisión oral. La poesía pasó de la boca del poeta (*sair*) al oído del discípulo (*rawi*), quien, con frecuencia, se transformaba en poeta y reiniciaba, junto con la transmisión de los versos del maestro, la de los suyos propios. Lo mismo ocurrió con los hechos históricos que, al pasar de memorión a memorión, sufrieron sucesivas amplificaciones que terminaron por constituir leyendas, más o menos coherentes, más o menos exactas, que quedaron petrificadas al ponerlas por escrito. La eventual coincidencia de las alusiones que en las mismas se encuentran a hechos acaecidos tres o cuatro siglos antes con los documentos puntuales coetáneos a los mismos (papiros, inscripciones, etc.) se debe al uso de una misma fuente común que, en bastantes casos, resulta ser la Biblia, el Avesta, los Evangelios canónicos o apócrifos y ciertas leyendas persas—como la de Rustam—que se infiltraron por el *limes*, al igual que textos de historiadores clásicos, etc.

La transmisión de las antiguas tradiciones históricas —a diferencia de lo que ocurre con las de la poesía y las religiosas que más tarde nacerían con la revelación del is-

lam—no necesitó garantes, es decir, el establecimiento de una cadena de narrador–alumno/narrador–alumno/narrador... conservando con ello sus datos biográficos, sus cualidades físicas (memoria) y morales (veracidad) para establecer si cronológicamente era posible la transmisión de boca a oído y si la misma podía considerarse aceptable o no. Por tanto, las noticias de las jornadas de los árabes (*ayyam al-arab* en singular *yawm*, v.g. «*el día* de la revolución de octubre o *las jornadas* de octubre») son tanto más inciertas cuanto más alejadas se presentan del historiador, mientras que las referentes a acontecimientos posteriores a la hégira a veces pueden fecharse correctamente e incluso seguir su desarrollo con relativa seguridad. Por otra parte, algunas se refieren a un mismo acontecimiento, a una misma guerra, y entonces muestran una secuencia temporal.

Estadísticamente se cuentan 132 jornadas preislámicas—en su mayor parte inconexas entre sí—y 88 posteriores. Generalmente el origen de las mismas se encuentra en una reyerta entre individuos de distintos clanes —más frecuentemente tribus—en la que se pasa del insulto a las manos, de las manos a la pedrea y de la pedrea al uso generalizado de las armas. Una vez derramada sangre, la lucha puede eternizarse, o bien, y era lo más frecuente, cortarse mediante la intervención de un mediador que establecía las indemnizaciones a pagar. Las querellas nacían, la mayor parte de las veces, por el uso o mal uso de un pozo de agua—elemento fundamental para la supervivencia en la estepa—, por el rapto de mujeres o caballos, como venganza de una sátira o una calumnia, el 23 de febrero, etc.

El caso más típico de vertebración histórica de una guerra preislámica a través de los «días» es la de Dahis y

Gabra, que duró unos cuarenta años (650-690?). La veracidad de la leyenda es secundaria; la del fondo, importante: el gran valor que los árabes del siglo VI atribuían a los caballos. El primero, Dahis—que dio origen al proverbio «más nefasto que Dahis»—había nacido como resultado de la cópula de sus padres, realizada sin permiso del dueño del semental, quien intentó extraer, sin éxito, el semen de su animal de la yegua-madre. Dahis pasó a ser propiedad de los absíes, cuyo jefe era Qays b. Zuhayr b. Chadima, y montó a la yegua Gabra. Por otra parte, los banu fazara, fracción de los banu dubyán que tenía por jefe a Hudayfa b. Bach, mantenían una fuerte enemistad con los absíes, que eran capaces de movilizar más de mil corceles. Ambos rivales acordaron una carrera (hoy podría haber pasado en un hipódromo o haber sido un partido de fútbol) a la que cada uno aportaría un semental y una yegua. Los abs presentaron a Dahis y Gabra, y los Fazara a al-Jattar y al-Hanfa. El jefe de éstos, Hudayfa, dispuesto a ganar, obstaculizó el camino de Dahis hasta que los otros caballos estuvieron cerca de la meta, pero, a pesar de esto, Dahis, una vez en campo abierto, consiguió recuperar el terreno perdido y llegar inmediatamente después de Gabra y, como las maniobras de Hudayfa no habían pasado inadvertidas a los dueños de Dahis, se inició la guerra entre los dos bandos que iba a incluir unos cuantos «días» célebres como los de Du Husa, Jatira, Urair... Piénsese en lo que en nuestra historia reciente significan el «día del Dos de Mayo», la noche de San Daniel, el 18 de julio, el 23 de febrero, etc.

Un autor de la época abbasí, Hisam b. Muhammad b. al-Saib al-Kalbí (120/737-206/821) escribió un libro sobre los ídolos de la Arabia preislámica (*Kitab al-asnam*) basándose en la tradición que, salvo en unos pocos casos,

no coincide, con los datos facilitados, con los textos externos expuestos en el capítulo 1; y cuando se encuentran paralelismos, éstos se deben, en la mayor parte, a que derivan de una fuente común. Entre todas estas divinidades se encuentran las diosas citadas en el Corán (53, 19/20 = 44): Lat, Uzza y Manat. Las tres aparecen en las inscripciones preislámicas de la Arabia septentrional o central. Al-Lat era una divinidad solar, tenía su santuario en Taif y era la diosa tutelar de los taqif. Su nombre aparece ya citado por Herodoto, y los textos antiguos apuntan que tenía también un templo en Palmira. Sus fieles creían verla en un roquedo cuadrado blanco, y los peregrinos acudían a darle las gracias al regreso de los viajes que habían realizado sin contrariedades y se afeitaban los cabellos en su santuario. Algunas de las etimologías de su nombre llevarían a considerarla la «diosa» por antonomasia, *al-ilahat.*

Uzza habría sido diosa tutelar de los nabateos y luego de los coraix, con santuario en al-Hurad, en el camino de La Meca al Iraq, y residía en un árbol sagrado (*sammura*/acacia) ante el cual se sacrificaban camellos; además, había tenido una capilla en la Kaaba y algunos autores la identificaron con el planeta Venus tal y como brilla en la aurora de la mañana.

La tercera, Manat, diosa del destino, fue adorada por los gatafán, los kinana, los hawazin, los lajmíes de Hira... y se la habría supuesto representada en una gran piedra negra en contraposición a Du-l-Jalasa, que había residido en un santuario—llamado al-Kaaba al-Yamaniyya (La Kaaba del sur)—situado a medio camino entre La Meca y el Yemen. Aquélla, Manat, tenía un santuario en Qudayd, a orillas del mar, en el camino de La Meca—ciudad en la que tenía una capilla—y la habrían adorado los aws y los

jazrach, habitantes de Yatrib, los nabateos y los tamudeos, y su influjo habría llegado hasta Palmira. Según la tradición, el culto de estas diosas habría sido introducido por un antepasado de Mahoma, Qusayy, al regreso de un viaje por los confines de Bizancio, haciendo así la «competencia» a Hubal, señor de La Meca. El Corán (71, 22/23-23/23 = 45) cita, además, a Wadd, adorado por los kalb. Se representaba con forma de hombre ante el cual había una lanza hincada en tierra y un carcaj de flechas. Tenía su santuario en Dumat al-Chandal. Cita también a Suwa, adorada por los hudayl, que procedía del mundo sudarábigo, y que se representaba en forma de mujer y tenía el santuario en Ruhat, cerca de La Meca. Y a Yaqut («el que socorre»), adorado en el Yemen y por los murad, que se representaba en forma de león. Yauq («el que defiende»), dios de los hamdán, tenía forma de caballo. Y a Nasr, cuyos principales fieles estaban entre los du-l-kila del Yemen (himyaríes) y tenía forma de águila.

Inscripciones, nombres teofóricos del tipo «esclavo» o «siervo de» y la misma tradición, permiten atestiguar la existencia de otros dioses. Así, Abdusarà—esclavo de Du-l-Sara (Dusares en griego)—atestigua la adoración del ídolo de este nombre por los banu hárit, grupo que pertenecía a los azd y cuyo santuario, con su *kaaba* y *haram* correspondientes, se encontraba en la Nabatea. En cambio, en La Meca, Hubal llegó a ser la divinidad más importante y a veces tiende a identificársele con Wadd.

Los dioses de Arabia del Sur aparecen jerarquizados en tríadas (¿formaban una tríada las tres diosas antecitadas?) y a una de ellas parece aludir el Corán (55, 4/5-5/6 = 20) si una palabra que en este pasaje acostumbra a traducirse por hierba, pero que a la vez significa astro, se vierte así: *El Sol y la Luna están sometidos a un ciclo; el*

Astro (Venus) y el árbol se prosternan. La variante así introducida podría apoyarse en algunos comentarios clásicos. Esas tríadas tienen distintos nombres según el pueblo de que se trate, aunque pueda discutirse el carácter astral o agrario (caso del dios Almaqah de Saba) de muchos de ellos.

En todo caso, y en el conjunto de Arabia, hubo unos cuantos dioses de origen totémico (v.g. la hormiga del Corán 27, 18 = 75) y astral que presentan un interés especial para la historia de la navegación (Canope o Suhayl, León, Pléyades, Aguila...) y cuyo culto como dioses fue ciertamente conocido en época de Mahoma puesto que el Corán (53, 50/49 = 54), hablando de Dios, nos dice que *Él es el Señor de Sirio.* Estos detalles presentan un notorio interés para la antropología cultural puesto que, al amparo de sus fiestas (ferias), se fue garantizando la seguridad del comercio y se fue desarrollando progresivamente la idea de unos días—luego meses—sagrados y de un Dios que tenía una jerarquía superior a los demás, como ocurre con Júpiter en la mitología clásica. Ese dios fue el Dios por antonomasia, designado en la mayor parte de las lenguas semíticas con la palabra *Allah*, «el dios», en árabe; Elohim, en hebreo; *Il, El,* en arameo (recuérdese el *Elí* (¡Dios mío!) de Jesús en la Cruz (Mateo, 27, 46). A este *Allah*—nombre cuya etimología ha dado lugar a múltiples discusiones—se le fueron dando atributos de otros dioses, como Rahmán (Clemente), Rahim (Misericordioso), Taala (ensalzado)... que, en el momento de la revelación coránica formaron una unidad con El mismo. Estos dioses tenían sus propios tesoros, *mal allah*, expresión que sólo se encuentra una vez en el Corán (24, 33/33 = 69) y a la que los comentaristas del Libro dan, generalmente, una interpretación que parece referirse a la prostitución

ritual—¿existió?—tan común en el Próximo Oriente Antiguo, cuando en realidad su origen puede derivarse del tesoro del dios, administrado por el *mukarrib* según las necesidades del estado. Si esta interpretación fuera válida tendríamos aquí un embrión de lo que fueron las primitivas finanzas públicas en el islam de Medina y la explicación del interés de Mahoma por ver el tesoro de la Kaaba (cf. pág. 87).

Si se sitúan los santuarios de los dioses sobre un mapa de Arabia, como ha hecho Husayn Munis con treinta y dos de ellos, se ve que casi se superponen con los caminos más frecuentados por las caravanas comerciales de la época preislámica, y que las ferias o mercados empezaban en marzo en Dumat al-Chandal, alcanzaban su máximo en las zonas ribereñas del golfo Pérsico en los meses de abril a julio—¿llegada de los productos del Índico trasportados en los barcos que aprovechaban el monzón de primavera que sopla de este a oeste?—y seguían por el Yemen (septiembre) y Hadramawt (agosto-noviembre) para celebrarse en el Hichaz y Palestina (Bosra) en noviembre-diciembre (cf. pág. 131). Estos mercados podían celebrarse bien en un lugar determinado de la ciudad o bien en un descampado, cerca de un cruce de caminos, en el cual sólo existían unos pocos edificios permanentes que constituían el núcleo del zoco que, a veces, recibía su apelativo por el día de la semana en que se celebraba (v.g. *Suq al-arbá*, zoco del miércoles, del cual derivan los nombres actuales de una ciudad de Marruecos y de otra persa).

Prescindiendo de la feria de La Meca, la más importante de la época preislámica, fue la de Ukaz, donde, según la leyenda, se habrían celebrado justas o certámenes poéticos en que los ganadores tenían derecho a colgar sus composiciones—de aquí el nombre de *mual·laqas* («col-

gadas») con que se conocen algunos de esos poemas o casidas que han llegado hasta nosotros—, escritas con letras doradas, en la Kaaba. De esas poesías premiadas hoy sólo podemos leer cinco—siete o diez según los críticos—y la cronología y la autenticidad de todos sus versos no se puede garantizar. Posteriormente, y ya en tiempos islámicos, pasaría a desempeñar este papel el *mirbad*, lugar de Basora en el que se descargaba a los camellos y que les servía de establo.

La tradición sabía que había habido, antiguamente, emigraciones de los árabes del sur hacia el norte, e inventó un sistema genealógico, inspirado en el que se deduce de los libros del Antiguo Testamento, para explicar las agrupaciones de tribus, clanes y familias que intervinieron en la política desde los tiempos preislámicos hasta el principio del califato abbasí. Los árabes descendían de Adán, como es lógico, pero unos, los del sur (yemeníes o kalbíes) se habrían separado del tronco común, antes de Abraham, y tendrían como epónimo a Qahtán; los otros habrían tomado conciencia de su identidad al considerarse descendientes de Ismael, hijo de Abraham y Agar, hija del rey del Hichaz, enlazando así la tradición bíblica con la árabe. Aceptaron como epónimo a Adnán (árabes del norte o qaysíes). Los pueblos citados en el Corán (sabeos, tamudeos, etc.) los consideraron emparentados con los yemeníes o bien los tuvieron por «extinguidos».

El desarrollo de las luchas tribales les llevaron a admitir que algunos árabes del sur (kindíes) habían marchado hacia el norte en épocas remotas. Así explicaron el asentamiento de tribus yemeníes en la parte septentrional de Mesopotamia y en el *limes*, es decir, la frontera entre Persia y Bizancio con la Península (lajmíes, gassaníes), y que los habitantes de Medina (aws, jazrach), futuros

«defensores» de Mahoma, vivieran al norte de La Meca, patria del Profeta, que era coraixí y cuya genealogía enlazaban con Adnán. El ejemplo más típico de los desplazamientos e interferencias territoriales de estos grupos lo representan los churhum que, en un momento dado, ocuparon La Meca hasta que los juzaa (adnaníes), dirigidos por Amr b. Luhayy, cuando regresaban de tomar aguas en unas termas helenísticas, los expulsaron y éste introdujo el politeísmo, los ritos que reprueba el Corán (5, 102/103 = 94) y la *talbiya*, entendiendo por esta palabra un tipo de adivinación por flechas—distinto pero parecido al que hoy practican, con carta, los «trileros»—, que nada tiene que ver con el significado que más tarde tuvo este vocablo con el islam (¡Aquí estamos, Señor!).

La tribu (*qabila*) es algo sumamente fluctuante: es una rama del pueblo (*sab*) que, a su vez, se subdivide en subtribus (*imara*), y éstas en las fracciones (*batn*). El Corán atestigua la existencia de clanes y, dentro de éstos, de familias (70, 13/13 = 94; 11, 93/91 = 99).

Ninguno de estos términos queda claramente definido en los textos antiguos. En todo caso, existe una progresiva división dicotómica que aparece ya en la Biblia con los hijos de Adán: Caín y Abel son los que arrastran al resto de los descendientes de la primera familia humana y encarnan unos intereses determinados y contrapuestos (ganadería, agricultura), con olvido de los que puedan tener el resto de los parientes. Se trata del usufructo del poder por el más fuerte y, cuando los intereses están muy equilibrados, bastará con que una fracción o un clan cambie de bando para romper la balanza del poder. Por eso un poeta, al-Qutami, o sea, Umayr b. Sulaym al-Taglabi, afirma que si no se encuentran enemigos ajenos hay que iniciar una discordia familiar: *¡Oh tu, a quien la*

civilización maravilla! ¿Qué tipo de beduinos sois? Nosotros montamos caballos hermosos y empuñamos largas lanzas. Si avanzamos hacia cualquier región, recogemos el botín, y si no encontramos enemigo, la emprendemos contra nuestros hermanos de bakr.

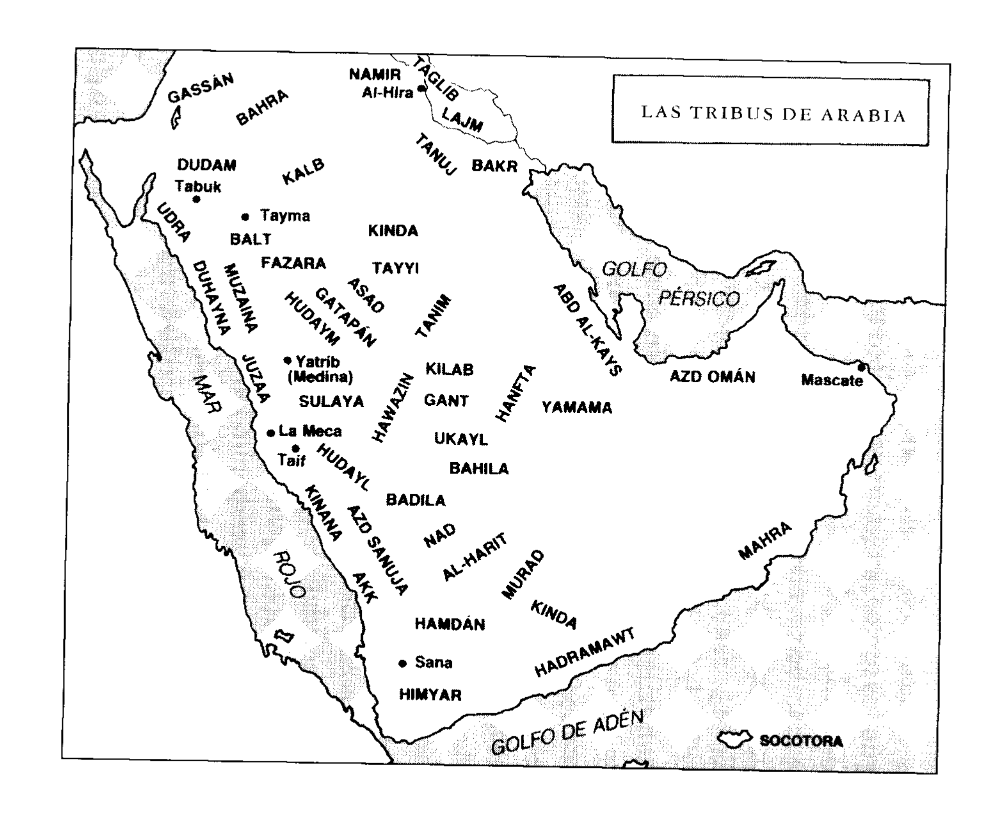
Husayn Munis, refiriéndose a la situación de Arabia en el momento de la predicación del islam, compara a sus habitantes con una nebulosa en continua transformación según se altere el juego de las alianzas en virtud de los centros de atracción y de los intereses de unos y otros; por eso, a veces, grupos minúsculos imponen sus ideas al pasar a ser lo que hoy se llaman partidos bisagra.

En Yatrib los yemeníes de aws, que vivían en los suburbios, se enfrentaban a sus hermanos jazrach, que ocupaban el centro de la ciudad. Pero el fiel de la balanza entre las dos facciones lo tuvieron los judíos, hasta que apareció un árbitro de la otra «raza», el coraixí Mahoma. En La Meca los hasimíes perdieron su hegemonía ante los omeyas. Mahoma, desde Yatrib, devolvió por unos años el poder a los clanes yemeníes, hasta que éstos lo perdieron definitivamente tras el triunfo de aquéllos. Mucho más tarde estos enfrentamientos cambiaron su denominación tribal para aceptar nombres de familias. El límite de la conciencia de unidad quedaba fijado por el de los individuos (*aqila*) que, en caso de cometerse un homicidio, se veían obligados, por la presión social, a pagar el precio de la sangre o, como diríamos hoy, la indemnización judicial.

Las tribus tenían entre mil y dos mil individuos y estaban dirigidas por un *sayyid*, señor, título que también recibían los jefes de los clanes. Posteriormente se utilizó más el de *sayj*, jeque, anciano, cuyo poder parece que sólo estaba limitado por la obligación de consultar a una

asamblea de notables o jefes de clan (3, 153/159 = 106; 42, 36/38 = 85). En tiempos postislámicos esa asamblea consultiva (*mala*, *maswar*, *machlis*, *nukaba*) aparecerá, de vez en cuando, como una serpiente de verano, según las necesidades de los gobernantes.

La actuación correcta de un árabe de pura cepa, según los textos antiguos, venía determinada por el honor (*ird*) y la hombría (*muruwwa*), conceptos muy amplios que no se corresponden exactamente con los islámicos, y menos con los nuestros. En todo caso, podía ser mancillado por una calumnia, injuria o sátira dirigida contra la tribu, la familia o el individuo. Para evitar caer en el deshonor era lícito emplear cualquier sistema de defensa, incluso el asesinato de los maldicientes que, en general, eran poetas (cf. pág. 45, 87). Los actos que acrecentaban esta virtud eran la generosidad, la protección del débil, etc., y dentro de la sociedad preislámica se jerarquizaba dando mayor importancia al libre frente al esclavo; al hombre frente a la mujer; al noble frente al humilde. Mahoma, con su mensaje, relativizó alguno de estos conceptos al hacer, por ejemplo, ante la religión, la riqueza, la generosidad, la nobleza y la ascendencia iguales a la piedad, hasta el punto de que bastaba con esta virtud para ser todos iguales ante Dios y hacer válida la expresión: *Di: yo soy así y no digas así fue mi padre*. Esos valores de la sociedad preislámica fueron exaltados, especialmente, por los poetas... si (cosa dudosa) todos los versos que conservamos a partir de principios del siglo VI d.C. son auténticos. Ejemplos de los mismos son los de un coetáneo (c. 580-c. 640) del Profeta, primero converso, luego (632) apóstata y que, vuelto al redil, acabó sus días en tiempos del califa Umar. Al-Hutaya, tal es su nombre, en un elogio a los árabes—que resumimos—dice:


LAS TRIBUS DE ARABIA
GASSÁN
BAHRA
NAMIR
Al-Hira
TAGLIB
LAJM
TANUJ
BAKR
DUDAM
Tabuk
KALB
Tayma
UDRA
BALT
KINDA
FAZARA
TAYYI
DUHAYNA
MUZAINA
HUDAYM
GATAPÁN
ASAD
TANIM
GOLFO
PÉRSICO
ABD AL-KAYS
Yatrib
(Medina)
JUZAA
KILAB
MAR
SULAYA
HAWAZIN
GANT
HANFTA
YAMAMA
AZD OMÁN
Mascate
La Meca
Taif
UKAYL
HUDAYL
BAHILA
BADILA
KINANA
AZD SANUJA
NAD
AL-HARIT
MURAD
MAHRA
ROJO
AKK
KINDA
HAMDÁN
Sana
HADRAMAWT
HIMYAR
GOLFO DE ADÉN
SOCOTORA

Es un beduino que lleva tres días sin comer, que mata su hambre apretándose el cinturón, sin encontrar vestigio de vida en el desierto en que vive en compañía de una mujer avejentada, enfrente de la cual hay tres muchachos semejantes a cabritillos: descalzos, jamás han probado el pan ni conocen el sabor del trigo. A lo lejos, entre la bruma, descubrió una sombra y se asustó, pero cuando distinguió que era un huésped, quedó preocupado al pensar que no podía ofrecerle comida. Uno de sus hijos, al ver su pesadumbre, le pidió que le sacrificara y le ofreciera su carne, pues aquel que llegaba podía pensar que eran ricos y no querían invitarle. De repente el padre, que permanecía indeciso, vio a lo lejos un grupo de onagros que corrían a abrevar. Se lanzó tras ellos, pero mientras los animales buscaban el agua él buscaba su sangre. Los dejó beber hasta que se hartaron y entonces, lanzando una flecha, abatió a una hembra gorda, tierna, sabrosa. La alegría se apoderó de la familia al ver la herida y la sangre: la arrastraron como botín, obsequiaron con su carne al huésped y el padre pasó la noche afable como padre, y la madre sintió la alegría de ser madre.

Pero este mismo individuo era capaz de componer—¡hasta contra su propia madre, que nunca quiso reconocerlo como hijo!—las sátiras más venenosas. La lengua, como dice un proverbio árabe, causa más muertos que la espada, y algunas invectivas—las más suaves—ya levantaban ampollas en la piel del hombre más curtido al que, por ejemplo, se consideraba inferior al lagarto, al jerbo, a la hiena, al puerco espín o a cualquier otro animal despreciable del desierto.

Al lado del poeta, representaron un papel preponderante, en la sociedad árabe de la época, el brujo y el sacerdote. Del primero se esperaba que con sus conjuros atrajera la desgracia sobre el enemigo, y del segundo que cuidara del santuario del dios respectivo, el betilo, durante las migraciones (piénsese el Tabernáculo, el Arca de

la Alianza y las Tablas de la Ley, Éxodo, *passim*), y que rogase por los guerreros al entrar en combate (cf. la petición de Francisco José de Austria, en 1914, al Santo Padre para que bendijera al ejército austriaco que empezaba la guerra, a lo que Pío X replicó que él sólo rezaba por la paz).

La hombría implica la buena educación, las virtudes del caballero, la grandeza de alma, el valor, la generosidad, el sentimiento del honor, la cortesía, etc., significados todos ellos englobados, según Dozy, en la palabra catalana *ensenyament* en su valor medieval y que el judío catalán Jafuda Bonsenyor (m. 1330) emplea en sus *Dits*: «Bon nodriment és ensenyament a que no fassas res en celat que n'hages vergonya si és sabut» («Bien nacido es aquel que nada hace en privado de que tenga que avergonzarse si se conoce»).

A partir de mediados del siglo III d.C., la leyenda árabe va recogiendo nombres de personajes de cuya existencia no cabe dudar, pues los confirman textos externos. La emperatriz «romana» Zenobia (Zabba, en árabe), dueña de Palmira, se había casado con Yadima al-Abras («el leproso»), cuya existencia, a su vez, consta en una inscripción de Umm al-Chimal, en que se nos indica que éste era rey de los tanuj. Poco a poco, dos grupos yemeníes se asentaron en las fronteras de los grandes imperios de aquel momento sirviendo de fuerza de choque en el caso de incursiones de los beduinos: los gassán prefirieron el *limes* bizantino y los lajm, el persa.

Los primeros eran una rama de los azd y, a cambio de un subsidio anual que les pagaba Constantinopla y de los títulos de filarca, clarísimo, patricio y glorioso—que estaba autorizado a utilizar su jefe—suministraban a sus protectores escuadrones de caballeros, vigilaban las caravanas comerciales de los coraix que había empezado a

organizar, a partir del 467, un antepasado de Mahoma, Hasim b. Abd Manaf, y atacaban a los judíos del Hichaz. Uno de sus soberanos, al-Hárit b. Chabala (526-569) luchó contra los persas a las órdenes de Belisario, el gran general de Justiniano y, más tarde, derrotó en Qinasrín al lajmí al-Mundir b. al-Numán en el «día» de Halima (554). La aceptación y la difusión del monofisismo (Cristo era Dios, pero no un hombre perfecto; herejía condenada en el Concilio de Calcedonia, 451) fue causa de que su sucesor, al-Mundir, fuera desterrado a Sicilia. El último de sus soberanos, Chabala b. al-Ayham (m. 23/644), consiguió reconstruir su patrimonio después de la avalancha persa de Cosroes II Parviz (590-628; Abarwiz, en las fuentes árabes) y posterior victoria de Heraclio, pero, vencido por los musulmanes, se convirtió a la nueva fe. Sin embargo, fue incapaz de comprender el principio fundamental de ésta: que la piedad (cf. pág. 43) pasa por delante de todas las virtudes preislámicas, razón por la cual apostató y fue a terminar sus días en Bizancio, y de él, según Ibn Hayyán, descienden los condes de Barcelona y, en consecuencia, el actual rey de España.

A esta dinastía se debe la construcción de las cisternas de Sergiópolis (Rusafa); de la iglesia monofisita extramuros, del palacio de Jirbat al-Bayda y de los edificios permanentes de Chabiya, ambos al sur de Damasco. Este último complejo, en el cual se encontraba un monasterio cristiano, constituía el núcleo de sus dominios y a su alrededor alzaban los beduinos sus tiendas, ya que disponían de abundantes praderas y fuentes.

La dinastía rival, la de los lajm, protegía la frontera persa. Había llegado a la misma, procedente del sur, hacia el siglo III. Sin embargo, no hay seguridad ninguna acerca de esta filiación y es posible que fueran árabes del

norte a los que, por motivos políticos, les interesara disimular su origen. El primer rey conocido fue Amr b. Adi, sobrino del antecitado Chadima «el leproso». Combatió a Zenobia y protegió el maniqueísmo (sincretismo del budismo, mazdeísmo y cristianismo; fundado en 241) cuando éste fue perseguido en Persia, del mismo modo que sus sucesores acogieron a los nestorianos (que sostenían la herejía, condenada en el concilio de Efeso del 431, según la cual la Virgen no fue madre de Dios, pues no pudo engendrar una naturaleza divina igual a la de Dios Padre) cuando éstos tuvieron que huir de los dominios bizantinos. Aprovechando la decadencia de Edesa y Palmira los lajm transformaron su campamento-base (*hira* en árabe epigráfico del sur; *hirta* en siriaco) en una verdadera capital, etapa imprescindible en los caminos que, desde el este o desde el sur de Arabia, bordeando el golfo Pérsico, se dirigían a Siria y al Hichaz. Uno de sus sucesores, Numán al-Awar («el tuerto») construyó el palacio de Jawarnaq, cerca de Nachaf, que fue considerado por los poetas árabes preislámicos como una de las treinta maravillas del mundo.

El soberano más importante de esta dinastía, Mundir III (503-554), mantuvo relaciones con los sudárabes Yusuf Du-Nuwás y Abraha (cf. pág. 32), colaboró con los persas en la batalla de Callinicum (531), en que derrotaron a los bizantinos mandados por Belisario, y protegió y auxilió la política de la tribu de kinda dirigida a dominar el norte de la Arabia central. A pesar de ello, Numán IV b. al-Mundir (580-602), rey cantado por el poeta Nabiga Dubyani y mandado asesinar por Cosroes II Parviz, no pudo evitar la derrota de la hegemonía kindí en el «día» de Chabala o al-Nuq, ni la incorporación de su estado al imperio sasánida que así se privó del servicio de una fa-

milia experta en los asuntos árabes y en la defensa de la frontera ante sus incursiones.

Los persas sufrieron pronto las consecuencias: bandadas de beduinos se infiltraron a través de las guarniciones sasánidas y, poco después, los derrotaron en el «día» de Du-Qar. La noticia llegó pronto a La Meca y una tradición sostiene que Mahoma dijo: *Éste es el primer día en que los árabes han vencido a los persas y es gracias a mí por lo que han sido ayudados por Dios.* La mala nueva la recibió Cosroes II en el palacio de Jawarnaq, y los últimos lajmíes, pronto convertidos al islam, llegaron a España donde, según la leyenda, sus sucesores fueron reyes del reino taifa de Sevilla en el siglo XI (dinastía abbadí).

Al lado de los textos aquí utilizados encontramos otros, poéticos, que cuando son auténticos, arrojan alguna luz sobre la vida y la historia de los dos siglos anteriores a la aparición de Mahoma en la península de los árabes. Ahora bien: los poemas que han llegado hasta nosotros y que se atribuyen a ese período fueron coleccionados, por escrito (lo cual no implica que antes no se encontraran textos cortos) por dos grandes filólogos, Hammad al-Rawiyya (75/694-155/771), de origen persa, que fue el primero en reunir las *mual·laqas*, y Jalaf al-Ahmar (siglo II/VIII), que recogió casidas de Sanfara, Tabbata Sarrán, etc., poetas muy antiguos y cuya obra hay que situar a principios del siglo VI. Ambos editores, Hammad y Jalaf, que pretendían saber de memoria millones de versos, fueron acusados, coetáneamente, de falsarios, y la crítica interna de los poemas antiguos muestra que muchos de sus versos con interpolaciones posteriores son invenciones. Sin embargo, como no se presta a quien no tiene, no puede rechazarse en bloque toda la poesía árabe preislámica, y más si se tiene en cuenta que testimonios externos—bizantinos—

aseguran que en época de Zenobia ya existía esta poesía en forma de canciones, aunque hoy no poseamos ningún texto cuya atribución al siglo III sea posible.

Otro problema radica en la estructura formal de la casida. Los críticos están de acuerdo en que se «inventó» poco tiempo antes del nacimiento de Mahoma y encontró su origen a caballo entre los reinos de los lajmíes y de los gassaníes pero, especialmente, en el primero. Aquí adquiriría su característica estructura tripartita y por eso los topónimos de esas tierras aparecen con mayor frecuencia que otras más meridionales. Una serie de poetas, como Abid b. al-Abras, Tarafa, Nabiga al-Dubyani, Adi b. Zayd, Amr b. Kultum, habrían ocupado la escena literaria del mundo árabe en la segunda mitad del siglo VI y sus versos se habrían mantenido incólumes en la memoria de los transmisores gracias al metro prosódico y al sonsonete de la rima. Pero el problema no tiene fácil solución, ya que la memoria puede jugar malas pasadas y reemplazar, voluntaria o involuntariamente, una palabra o un grupo de palabras por otro del mismo metro o rima y, en consecuencia, engañarnos en las deducciones históricas o sociales que creemos poder conocer a través del análisis de esos versos.

Sea como fuere, estamos seguros de que en vida de Mahoma la casida árabe tenía existencia plena y de que el Profeta, en los inicios de su vida en Yatrib, lamentó vivamente el carecer de poetas—es decir, de periodistas—a su servicio para responder a las invectivas de sus enemigos (22, 224-226 = 52): *¿Acaso he de informarte sobre quién descienden los demonios? Descienden sobre todos los embusteros pecaminosos que explican lo oído, pero, en su mayoría, son embusteros; descienden sobre los poetas, y son seguidos por los seductores. ¿No ves cómo andan errantes*

por todos los valles y dicen lo que no hacen? Sin embargo, cuando empezó a tener buenos literatos a su servicio, como Hassan b. Tábit, que se había formado en el *limes* de Hira, se derogó, en parte, la afirmación anterior con la incrustación del versículo 227: *Exceptúase los que creen, hacen obras pías, invocan con frecuencia a Dios y se defienden después de haber sido vejados.*

Los datos que nos transmite esta poesía preislámica contribuyen a dar a conocer el ámbito en que se movió la vida árabe en los tiempos inmediatamente anteriores al inicio de la predicación mahometana y, aunque haya que partir del principio de que una gran parte de los versos utilizados para establecer hechos y costumbres del siglo VI fueron inventados o compuestos por los dos editores antecitados, siempre hay que admitir la autenticidad de algunos de ellos—tal vez un treinta por ciento—que habrían sido imitados, amplificando una idea central, un núcleo que subyace en los desarrollos ulteriores, del mismo modo que las vidas de Antara, de al-Battal, de Diógenes Akritas o del Cid dieron origen a posteriores narraciones literarias en sus respectivas culturas árabe, turca, bizantina, castellana, conservando sólo una visión parcial del pasado.

En este aspecto es impresionante la casida inventada por Jalaf al-Ahmar y puesta en boca de un presunto poeta ladrón, Sanfara, que habría vivido a principios del siglo VI. Teóricamente, habría sido un azdí del Yemen que, acusado de un crimen por sus propios familiares, habría corrido a buscar refugio en el desierto donde habría encontrado su verdadera familia: el león veloz, la pantera y la hiena, que nunca confiesan a nadie lo que saben, que no son delatores. Lo que de ellos le distingue es la generosidad: cuando se lanzan sobre una presa, deja que se

sacien antes de «matar» su propia hambre. Es valiente y sabe qué hacer y, desde luego, no comete la imprudencia de consultarlo ni a su propia mujer, siendo su único lecho la tierra, y su almohada, el brazo. Esta composición recibe el nombre de poema rimado en *l* de los árabes; fue conocida por los historiadores occidentales desde el principio del siglo XIX, y éstos han visto en ella una descripción del temperamento de los más antiguos beduinos.

En otros casos, como el de Umayya b. abi Salt, taqifí coetáneo de Mahoma, se han querido encontrar ecos del ambiente que, en favor del monoteísmo, reinaba en la Arabia de la época, y se han subrayado determinados paralelismos, ideológicos y léxicos, entre su obra y la del futuro Profeta. Ni uno de ellos, ni todos ellos reunidos, arrojan la menor sombra sobre la autoría del Corán.

Es sumamente curioso observar que toda esta poesía, incluso la que pueda ser auténtica, ha llegado censurada desde el punto de vista religioso—no se explica la falta de versos o de invocaciones que se refieran a los antiguos dioses—y, además, ha sido «islamizada», o cuando menos «monoteizada», mediante la intercalación del nombre del Dios único (Allah) o de referencias y alusiones a libros considerados como sagrados por los musulmanes (Biblia). Y eso ocurre por igual con los textos atribuidos a Abu Sufyán b. Harb (m. 32/653), jefe del clan de los Abd Sams, epónimo de la dinastía omeya y feroz enemigo de Mahoma; con los de Imru-l-Qays, hijo de Huchr, último rey de los kinda, protegido inicialmente por Samawal, judío, dueño del castillo de Ablaq en Tayma y a la vez poeta; más tarde, Imru-l-Qays tuvo que buscar refugio en la Constantinopla de Justiniano, sedujo a una princesa bizantina y murió (c. 550), al igual que Hércules, envenenado al vestir una túnica impregnada de anilina tóxica

que le había regalado el Emperador; con los de Labid, autor de una *mual·laqa* y que se convirtió al islam, en el 629, al oír recitar uno de los fragmentos más hermosos del Corán (2, 15/16-19/20 = 74): *A aquellos que trocaron la verdad por el error, no les reportará beneficios su negocio, pues no están en el camino recto. Les ocurre lo mismo que a quienes han encendido un fuego: cuando ilumina lo que está a su alrededor, Dios les arrebata la luz y los abandona en las tinieblas: no ven; sordos, mudos y ciegos no se retractaran. Son como una nube tormentosa del cielo: en ella hay tinieblas, truenos y relámpagos; ponen los dedos en sus oídos por temor de los rayos, para escapar de la muerte. Pero Dios rodea a los infieles. Los relámpagos casi les arrancan la vista: cada vez que los iluminan, andan; pero en cuanto reaparecen las tinieblas, se detienen. Si Dios quisiera les quitaría el oído y la vista...* Que un literato acepte ideas distintas de las suyas en cuestiones de estética es comprensible; que todas las gentes, cultas y analfabetas, hagan lo mismo, es más difícil de entender, y este último hecho es el que constituye el único milagro narrado en el Corán y aceptado por todos los musulmanes (cf. pág. 60).

En algunos casos, las anécdotas inconexas a base de las cuales podemos reconstruir algunos de los episodios de la época preislámica permiten trazar un cañamazo cronológico relativamente aproximado. Así, puede establecerse que el fin de la hegemonía de la tribu de kinda acaeció alrededor del 530, cuando fue asesinado Huchr, padre de Imru-l-Qays, por los sublevados. De aquí surgió la enemistad entre éste y otro gran poeta, *sayyid* de los asad, Abid b. al-Abras (muerto antes del 554). Coetáneo de ambos debió ser el chusamí—taglibí Amr b. al-Kultum, nieto de otro *sayyid*—poeta, al-Muhalhil, quien había vivido a principios del siglo v, de quien se dice que

inventó la casida (forma estrófica de los poemas árabes clásicos) y tomó parte en los «días» de la guerra de Basús sostenida entre los bakr b. Wail y los taglib b. Wail—es decir, dos tribus emparentadas—por la posesión de unos pastos y unos cotos de caza, iniciada a consecuencia de un incidente fortuito: la muerte de un animal que pacía fuera de su dominio y que dio origen al proverbio «Más nefasto que la camella de Basús».

III

MAHOMA

La dificultad de escribir una biografía del Profeta del islam radica en que los textos, las fuentes, en que hay que basarse son tardíos—uno o dos siglos posteriores a su muerte—y laudatorias siempre—las musulmanas—o despectivas—las cristianas—. Sólo en los siglos XIX y XX algunos autores han intentado describir la vida de Mahoma prescindiendo de todo tipo de connotaciones previas y basándose en el desarrollo y estudio de los datos autobiográficos que sobre él mismo proporciona el Corán, procedimiento éste utilizado con frecuencia por los historiadores alemanes el siglo XIX, y seguido también por los de otras nacionalidades. A pesar de ello, y simultáneamente, han ido apareciendo estudios tendenciosos por uno y otro lado: los trabajos del P. Lammens (m. 1937) hicieron observar a I. Goldziher, uno de los máximos arabistas contemporáneos, que no quedaría nada de los Evangelios si a éstos se aplicara el mismo método crítico que el de aquél a el Corán. En esta misma línea hay que situar el trabajo del dominico G. Théry, quien adoptó el pseudónimo de Hanna Zacarias (1891-1959) cuando no recibió el *imprimatur* para publicar sus trabajos en que, recogiendo y desarrollando ideas de G. Weil (1843) y A. Sprenger (1858), sostiene que Mahoma fue un árabe inculto del que un rabino maquiavélico, dispuesto a extender el judaísmo por el mundo, hizo su hombre de paja. Así, en las

frases coránicas que empiezan por *Di*, sería ese rabino el que hablaba y no Dios, conforme pretende la tradición musulmana unánimemente. Por su parte, algunos críticos marxistas intentaron demostrar que Mahoma jamás tuvo una existencia histórica (c. 1930), del mismo modo que procedió A. Drews, citado incidentalmente por Lenin, para negar la existencia real de Jesús; otros intentaron justificar el nacimiento del islam como consecuencia de una lucha de clases en el seno de la Arabia preislámica, etc.

En el sentido opuesto van las biografías de Muhammad Husayn Haykal (1935), de al-Aqqad o de Muhammad Hamidullah que partiendo de una sólida—aunque a veces no segura—base documental, intenta acomodar la realidad con la tradición.

La verdad debe andar a medio camino entre unos y otros: aceptando los pasajes biográficos que se conservan en el Corán—sobre cuya autenticidad y contemporaneidad con los hechos no cabe dudar—no hay por qué admitir todas las ampliaciones que de los mismos, previa recolección de las tradiciones (hadices) orales, realizó Ibn Ishaq (85/704-150/768) y reelaboró Ibn Hisam (m. 218/833). Pero tampoco hay por qué aceptar que todas esas ampliaciones sean una invención de los discípulos del Profeta. El único camino para acercarse a la verdad consiste en emplear, llegado el caso, los mismos métodos que el historiador estuviera dispuesto a utilizar para el análisis de los orígenes de sus propias creencias.

La transmisión oral de los hadices en el islam primitivo no fue siempre tan fiel como cabría desear y, por ello, se encuentran versiones contradictorias de un mismo hecho cuyo punto de arranque está en el testimonio de la misma persona que los presenció. Un ejemplo trasladado

a nuestros días sería: Vernet (nacido en 1923) oyó contar a su maestro Millás (1897-1970), quien lo había oído a su vez de su maestro Barjau (1852-1938), que dada la inseguridad ciudadana imperante en los tiempos del reinado de Amadeo de Saboya (1870-73), no pudo realizar un viaje que tenía previsto a Francia. Vernet, que escribe en 1990, da testimonio así de una tradición oral que no coincide con la de la documentación conservada y que fija la fecha del hecho narrado a principios de 1875, es decir, en los inicios del reinado de Alfonso XII. Y, todo ello, ocurrió hace ciento veinte años; la sucesión o cadena (*isnad*) de narrantes es segura, pues la fechas que delimitan las respectivas biografías permiten suponer que se conocieron entre sí en edad de razón, y por otras fuentes se sabe que, bromas aparte, siempre decían la verdad. Por tanto, el contenido (*matn*) de la anécdota debiera ser cierto (*sahih*, sano). Y, siguiendo este mismo criterio, podríamos generalizar este hecho a toda la historia de España y deducir que las comunicaciones de España con Francia, a través de los Pirineos, hace ciento veinte años, eran inseguras. ¿Fue así? De un hecho particular, sucedido en un momento y lugar dados, hemos sacado una conclusión general sin testimonios suficientes.

La carta que Urwa b. al-Zubayr (m. 94/712) escribió al califa Abd al-Malik (m. 86/705), narrándole la biografía del Profeta y los orígenes del islam, mereció la sanción de la escritura más de cien años después de ocurridos los hechos que nos relata, y por ello no cabe admitir que se introdujeran en la misma datos que no se correspondieran con la realidad. En todo caso, se está de acuerdo en que Mahoma (en árabe, Muhammad, el Alabado) vino al mundo en el año en que Abraha, gobernador abisinio del Yemen, realizó una expedición contra La Meca. En la

misma figuraba un elefante y de aquí que el año en cuestión fuera conocido, en lo sucesivo, como «año del elefante», y a ese momento alude (azora 105 = 24) el Corán. ¿Cuál fue la fecha exacta de la expedición? En una inscripción fechable en el 550 d.C., encontrada en Moraygan, entre Nachrán y La Meca, se cita a un personaje llamado Abraha, que debía ser cristiano nestoriano a juzgar por la cruz que figura en la misma y otros detalles, y que estaba realizando una algazúa por aquellas tierras. Mahoma pudo haber nacido entonces y habría muerto a los ochenta y dos años de edad.

Sin embargo, la tradición apunta a otra fecha. El Corán (10, 17/16 = 95) asegura que el Profeta, antes de empezar la predicación, vivió una vida (*umr*) entre los coraix, y esta expresión significa cuarenta años. Una noticia que remonta a Hassan b. Tábit nos asegura que fue profeta en La Meca durante diez años y pico y, como sabemos con certeza que abandonó esta ciudad el año 622, debió nacer entre el 567 y el 572. La fecha del 580, propuesta por Lammens, debe rechazarse, pues significa traducir la voz *umr* con un significado distinto del habitual (hombre de treinta años, en lugar de cuarenta).

Nacido en La Meca, Mahoma pertenecía al clan de los hasimíes, que si bien entonces era poco influyente, conservaba aún parte de su antiguo prestigio, y éste le sirvió de escudo en los momentos más difíciles de su predicación, pues sus enemigos, si se mofaron de él, no se atrevieron a asesinarle para no caer en el círculo vicioso de la ley del talión. Por parte materna es posible que tuviera parientes en Yatrib, la futura Medina. Es muy poco lo que conocemos de su infancia y juventud. Huérfano prematuramente de padre y madre, fue recogido por su abuelo, Abd al-Muttalib, y luego por su tío, Abu Tálib,

quien le protegió hasta que Mahoma contrajo matrimonio con una viuda rica que le doblaba la edad, Jadicha, con la cual, si hay que hacer caso de las tradiciones, fue completamente feliz. Con ella tuvo varios hijos, pero todos, a excepción de Fátima, le premurieron.

Al principio de su matrimonio se consagró a cuidar los negocios de su mujer y es posible, pero no seguro, que realizara algunos viajes en el transcurso de los cuales podría haber llegado hasta Siria, donde habría conocido a un monje, Bahira (¿es el nombre Pajuru que figura en una inscripción nabatea?), quien le habría dado a conocer el monoteísmo. Pero su posterior vocación religiosa puede explicarse sin la existencia de contactos con el mundo no árabe. En esa época debió de ser un pagano piadoso: creía en genios, demonios y augurios; La Meca era un lugar santo para él y admitía los sacrificios cruentos y la peregrinación. En un momento dado, bien como resultado de una lenta maduración o bien de repente, como San Pablo, se sintió llamado por Dios para conducir a sus contríbulos, y recibió la primera revelación. Ésta debió de llegar entre los años 610 y 612 y el texto de la misma nos lo conserva el Corán, aunque los tradicioneros no se hayan puesto de acuerdo en cuál fue de los tres que se disputan la preeminencia. He aquí el principio de los tres (2, 183/185 = 74): *En el mes de ramadán se hizo descender el Corán como guía para los hombres y pruebas de la Guía y de la Distinción...*; (74, 1-7 = 30): *¡Oh el arropado! ¡Incorpórate y advierte!...* (96, 1-5 = 47): *¡Predica en el nombre de tu Señor, el que te ha creado!...*

Estas primeras comunicaciones con la divinidad se describen con un cierto detalle en el Corán. En el momento de recibir la revelación se envolvía en un manto y parecía ser un poseso, un sacerdote o un brujo. Estas des-

cripciones, desarrolladas por la tradición, llegaron a hacer creer al historiador bizantino Teófano (c. 202/817) que el fundador del islam había sido un epiléptico. Cuando se encontraba en plena crisis percibía palabras, rara vez visiones, que quizá había oído pronunciar en estado de vigilia sin prestar atención. Éste pudo ser el modo como se introdujeron en la nueva religión las influencias judías y cristianas, pero debidamente reelaboradas en su subconsciente por la voluntad divina. Este mecanismo explica la sinceridad de la predicación de Mahoma y su convicción de ser el Enviado de Dios a los árabes desde el instante en que la revelación divina coincide, en general, con las recibidas por otros profetas.

La honradez que preside estas primeras revelaciones caracteriza las que le llegaron a lo largo de toda su vida y las tradiciones que se traen a colación en sentido contrario no quitan un ápice a la sinceridad con que el Profeta se creía el Enviado de Dios. La frase de Lammens de que «el triunfo fue fatal a su lealtad, hasta eclipsarla definitivamente» queda en una pura afirmación. La base real de la revelación era, según Mahoma, un libro guardado en el cielo que sólo llegaban a conocer los puros. Él, personalmente, no lo leyó, pero en cambio, se le recitó en bloque en el momento de la primera revelación y lo olvidó. Posteriormente Dios, en la más pura lengua árabe, le iba recordando los fragmentos que le eran necesarios en cada momento por medio de un Espíritu o de ángeles. Sólo es en un pasaje coránico tardío cuando se precisa que el encargado de transmitirle la revelación era el arcángel Gabriel.

Ni Mahoma pretendió, ni sus contemporáneos lo creyeron, que el nuevo Profeta realizara milagros. La ortodoxia de aquel entonces basaba su fe ciega en el estilo li-

terario, extraordinariamente bello, en que iba revelando el texto del Corán, y que era inimitable porque su autor era el propio Dios. Él mismo—el Libro contiene Su palabra eterna—lo manifestó así en el versículo del desafío (*tahaddi*, 17, 90/88 = 80): *Di: «Aunque se reuniesen los hombres y los genios para traer algo semejante a este Corán, no traerían nada parecido, aunque se auxiliasen unos a otros.»*

Al admitir un argumento estético para justificar la verdad de la nueva religión, Mahoma se exponía a ser combatido por cualquier escritor que creyera en su buena pluma, y dejó abierto un campo de discusión distinto al de otros credos. Al análisis lógico de esta inimitabilidad se han consagrado numerosas obras, de las cuales la principal es el tratado de al-Baqillani (m. 403/1013). Pero, evidentemente, hubo autores musulmanes que discreparon: así, Ibn al-Rawandi (245/859), al-Hallach (m. 309/922) Abu-l-Alá al-Marri (m. 449/1058)—a quien se atribuye el haber escrito una imitación del Corán (cuando se le señalaban sus defectos, contestaba: «Dejad que lo lean durante cuatro siglos en los púlpitos de las mezquitas y después decidme si hace efecto»)—y al-Mutanabbí (m. 354/965), cuyo nombre significa «el que se las da de Profeta». Éste, en su juventud, quiso imitar a Mahoma, escribió un Corán y se lanzó al campo para defender con las armas «su revelación», y cayó en manos de las autoridades ortodoxas. De aplicarse el texto coránico tal y como hoy se explica, debería haber sido ejecutado, pero no lo fue, sino que lo encerraron en una mazmorra durante meses y, cuando se arrepintió, entró al servicio de los señores del Próximo Oriente y llegó a ser—y como tal es considerado—el máximo poeta árabe de todas las épocas. La sentencia dictada contra él (cárcel) es absoluta-

mente correcta en virtud del Corán (5, 37/33 = 94), que ofrece a las autoridades una serie abierta de opciones: *La recompensa de quienes combaten a Dios y a su Enviado, y se esfuerzan en difundir por la tierra la corrupción, consistirá en ser matados o crucificados, o en el corte de las manos o los pies opuestos, o en la expulsión de la tierra en que habitan...*

El «milagro» que defiende el versículo del desafío fue conocido por los cristianos—Ramon Llull, Ramon Martí—y judíos—Mosé b. Ezra—que intentaron probar, siglos más tarde, que sus respectivos Libros Sagrados eran tanto o más elocuentes que el Corán, y así, los creyentes de las tres religiones monoteístas, contribuyeron al desarrollo de la retórica en sus respectivas lenguas.

A lo largo de los veinte años durante los cuales se reveló el Corán, un mismo tema es recogido de manera similar y con frecuentes ampliaciones una y otra vez, y de aquí que detalles mediníes (1/622-11/632) arrojen una luz intensa sobre acontecimientos del período mequí (612-622). El núcleo principal de la predicación consiste en creer en Dios, pedir el perdón de los pecados, rezar frecuentemente, evitar el engaño, llevar una vida casta y no cometer infanticidios (6, 152/151 = 103): *no mataréis a vuestros hijos por temor a la miseria.* Estos principios constituían el ideal del hombre piadoso, sometido a Dios, el musulmán o hanif. Olvidando a Hud, Suayb y Salé, se considera el único profeta y amonestador de los árabes.

La predicación de la buena nueva se acostumbra a dividir en dos grandes períodos: la realizada en la época en que Mahoma vivió en La Meca (612-622), y en Medina. Ambas admiten nuevas subdivisiones, bien por los motivos literarios y religiosos que predominan en el primero, bien por motivos político-bélicos que afloran con mucha

intensidad en el segundo. En el primer período mequí (612-615) aparecen elementos escatológicos en que Dios se muestra Señor de la Justicia y, en conjunto, la doctrina que predica está más cercana del cristianismo que del judaísmo. Su esposa Jadicha fue el primer creyente, y Abu Bakr, futuro califa y entonces rico comerciante, la siguió poco después. Pero los prosélitos de esta época fueron, en general, pobres, ya que los ricos veían en la nueva religión un peligro para las posiciones privilegiadas que les daba el santuario de Hubal y la peregrinación.

El segundo período mequí (615-619) se caracterizó por las continuas presiones que los politeístas dirigieron contra los fieles y que, posiblemente, llegaron hasta el punto de intentar lapidar a algunos neófitos. Esta situación planteó la primera crisis de conciencia de la joven comunidad musulmana: algunos de sus miembros apostataron seducidos por las glorias mundanales; otros, aproximadamente un centenar de débiles de carácter, fueron mandados por el Profeta a Abisinia, donde el Negus los acogió favorablemente. Pero, cuando años más tarde regresaron al seno de la comunidad islámica instalada en Medina, Mahoma los acogió con frialdad por no haber sabido sobrellevar la dureza de la represión. Y, sin embargo, de creer algunas tradiciones, muy inseguras, parece ser que él mismo tuvo un corto momento de vacilación, en caso de ser verdad que reconoció como eficaz, junto al Dios único, la intercesión de los ídolos al-Lat, Uzza y Manat en los versículos satánicos que se habrían insinuado en su mente durante algunas horas y que deberían haber dicho: *Ésas son las mujeres hermosas, excelsas, cuya intercesión se espera*, hasta el momento en que Dios le reveló el texto del Corán (53, 19-23 = 44) que afirma: *¿Habéis visto a Lat, Uzza y Manat, la otra tercera?... Eso no son más que*

nombres que, vosotros y vuestros padres, les habéis dado. Dios no ha hecho descender ningún poder en ellas...» Prescindiendo del problema de exégesis textual que plantea este texto, y que tantos ríos de tinta ha hecho correr recientemente, hay que recordar que también fueron tentados Moisés y Jesús, según reconocen los textos sagrados admitidos por judíos y cristianos y según atestigua el Corán (22, 51/52 = 52): *Antes de ti no hemos mandado a ningún Enviado ni Profeta sin que el demonio echase el pecado en su deseo cuando lo deseaban...*, para admitir, a continuación, en este versículo (y otros), que la ley más reciente deroga a las anteriores en todo lo que se oponga a ella. Es el principio del abrogante y abrogado, o el derogante y derogado, que ha dado origen a ramas enteras de estudio en la historia de las religiones y de la jurisprudencia cuando no podemos situar exactamente la cronología absoluta o relativa de textos del mismo libro que discrepan entre sí, como ocurre, por ejemplo, con la Biblia y el Corán.

Sea como fuere, hay que confesar que no existe el menor indicio fehaciente de que Mahoma dudara en ningún momento de la unidad y omnipotencia del Dios único. En cambio, sí estamos seguros de que en este período fue objeto de toda clase de intrigas, zancadillas, añagazas, amenazas, etc., de sus enemigos, de las cuales sólo pudo escapar gracias a la protección de sus parientes del clan hasimí presidido, después de la muerte del abuelo Abd al-Muttalib, por su tío, el pagano Abu Tálib (m. c. 619), que fue padre del futuro califa Alí (m. 39/659). Algunos politeístas de clanes enemigos parece que intentaron boicotear a los hasimíes, pero éstos—excepto Abu Lahab—, prescindiendo de sus creencias, formaron un bloque tras él y defendieron la libertad personal y religiosa de un pa-

riente. Este período, largo y difícil, probó la grandeza de ánimo del Profeta: Umm Chamil, la mujer de Abu Lahab, arrojó un día en el camino que seguía Mahoma un hato de leña espinosa y éste recibió, con gran consuelo, la revelación de la azora 111.

El último período de su vida en La Meca (619-622) se inicia con la muerte de Abu Tálib y de Jadicha. Carente del apoyo del primero, pronto se intensificaron las amenazas de sus contríbulos. Abu Lahab tomó, inicialmente, su protección, pero se la retiró muy pronto, en cuanto Mahoma, según una tradición insegura, tuvo la valentía de confesarle que Abd al-Muttalib, padre y abuelo respectivamente de ambos, se encontraba en el infierno por haber muerto pagano. El Profeta, desilusionado por la reacción del interesado, llegó a convencerse de que la voluntad de Dios era la de destruir a todos los coraixíes y, en un intento de ganar adeptos entre los taqif, marchó a Taif, cuyos habitantes no quisieron escuchar su predicación. Pero en éste y en otros fracasos se fundaba la grandeza del islam: los profetas descritos en el Corán son puramente nacionales, sólo se dirigen a su nación. Mahoma, fracasando ante sus contríbulos, pasó a tener una visión universalista de su misión. El único consuelo que tuvo fue el enterarse, en el camino de regreso a La Meca, en uno de sus ensueños, que existían genios creyentes. Pudo entrar de nuevo en la ciudad gracias a la protección que le prometió Mutim b. Adi y, durante este período, tuvieron lugar dos hechos—su viaje nocturno a los cielos (17, 1/1, 62/60 = 80) y el pseudo milagro de la luna partida—que tanta trascendencia han tenido en la cultura europea.

Pero, paralelamente a estos acontecimientos, se producían otros, de modo independiente o no, que iban a te-

ner una influencia decisiva en el triunfo del islam. Por un lado, la conversión de Umar, que llegaría a ser el segundo califa, acto que impresionó a los coraixíes por la situación que éste ocupaba entre ellos. Por otro, las primeras negociaciones con los habitantes de Yatrib, la futura Madinat al-Nabí (la ciudad del Profeta).

Los habitantes de Yatrib estaban divididos por grandes discordias internas: junto a una numerosa población judía, integrada no sólo por las tribus de la ciudad sino por los judaizantes de sus aledaños, vivían las tribus árabes—que mantenían viva cierta tendencia al matriarcado—de aws y jazrach, antiguos adoradores de Manat. Las dos habían dirimido sus propias diferencias en la batalla (*yawn*) de Buat (617). Los aws vencieron, con el apoyo de las tribus judías de qurayza y nadir, pero no consiguieron una paz estable. Entonces, con el fin de eliminar a los judíos como árbitros en sus discordias, empezó a abrirse paso entre ellos la idea de elegir un juez que no fuese de los suyos, y pensaron en Mahoma; y éste, a su vez, creyó que había el momento de abandonar la dialéctica y pasar a la acción.

Las negociaciones se llevaron a cabo a lo largo de dos años. Algunos jazrachíes, llegados a La Meca con la peregrinación, se convirtieron viendo en él al Profeta nacional de los árabes, a aquel que podría librarles de la próxima hegemonía de los hebreos que esperaban la llegada inminente del Mesías. En el año 621, durante la peregrinación, un grupo de awsíes y jazrachíes juraron, en una colina cercana a La Meca, la de Aqaba, defender a Mahoma como a sus propias mujeres y *creer en un solo Dios, no robar, no cometer adulterio, no matar a las hijas, no decir mentiras y no desobedecer a Mahoma*. Mahoma, en cambio, envió a Musab b. Umayr para que instruyera a los neó-

fitos y extendiese la buena nueva por toda la ciudad. Este compromiso recibió el nombre de Juramento de las Mujeres.

En la peregrinación siguiente, Musab b. Umayr pudo presentar al Profeta, en la colina de Aqaba, a un buen número de nuevos adeptos (a fines de junio del año 622). Los musulmanes de Medina prometieron seguir la nueva religión y obedecer a Mahoma. Éste, por su parte, aseguró que estaría a su lado cualesquiera que fuesen las vicisitudes de la suerte, diciéndoles: *Vuestra sangre es la mía; lo que deis, daré; me pertenecéis y yo os pertenezco; combatiré a quienes os combatan y pactaré con quienes pactéis.* Un tío del Profeta, aún pagano, al-Abbás (epónimo de la futura dinastía abbasí) asistió a esta reunión como representante del clan hasimí e hizo notar a los medineses que debían respetar la promesa, puesto que al marcharse Mahoma de La Meca ya no podía estar bajo la protección de sus familiares. Éste, para asegurarse un respaldo mínimo en las tribus entre las que iba a residir, nombró doce consejeros (*nakib*, plural *nukabá*), de los cuales nueve eran jazrach y tres aws. Es curioso ver cómo el número doce aparece como idóneo para las juntas consultivas o ejecutivas en las más variadas ocasiones: las tribus de Israel, los Apóstoles, los maestros maniqueos, los consejeros de Abu Amir y, más tarde, en las distintas sectas islámicas. También es curioso ver que tan pronto como las circunstancias de excepción que motivaron la elección—y así procedió Mahoma—fueron perdiendo, por olvido o por falta de ejercicio, sus funciones, el cargo se transformó en puramente honorífico hasta que murieron todos sus miembros desapareciendo así, si convenía, la institución.

Los medineses juraron defender a Mahoma de todos sus enemigos, designados con el nombre de negros (mo-

renos, árabes) y rojos (rubios, bizantinos y pueblos no árabes). Por ello, esta segunda reunión de al-Aqaba recibe el nombre de «juramento de los hombres» o «de la guerra». Los creyentes empezaron a emigrar en pequeños grupos, y a ellos, poco después, se unieron Mahoma, Abu Bakr y Alí, que permanecieron hasta el último momento en La Meca para no despertar la suspicacia de sus ciudadanos y facilitar así la marcha de sus correligionarios. En estas circunstancias, Mahoma era un rehén que escapó en el último instante a la vigilancia del enemigo. La tradición adorna la huida con una serie de detalles inverosímiles. Aparte de éstos se admite que el Profeta, acompañado por Abu Bakr, salió de La Meca un lunes, se refugió en una caverna durante tres días para escapar de los coraixíes que le perseguían y luego tardó cuatro jornadas en llegar a Quba, punto situado ya en el oasis de Medina y en el que luego construyó (9, 109/108-111/110 = 86): *Una mezquita que, fundada por la piedad desde el primer día, es más digna de que permanezcas en ella* [y no en la perjudicial citada en 108/107]. *En ésta encuentras hombres que aman el purificarse... ¿Quién es mejor: quien fundó un edificio en el temor y la satisfacción de Dios o quien fundó un edificio en el borde de un talud a punto de desmoronarse y de precipitarse con él en el fuego del Infierno?... El edificio que han construido no dejará de constituir una duda en sus corazones, a menos de que sus corazones se desgarren...*

Hay unanimidad en aceptar que estaba ya en este lugar el 12 de Rabi I, que equivale al 24 de septiembre del año 622. El primer día del año que entonces transcurría (1 de muharram) coincidió con el 16 de julio, según el cálculo retrospectivo que mandó hacer el califa Umar (año 17/638 o 18/639),y esa fecha y ese año fueron considerados

como origen de la cronología musulmana que, desde entonces, se rige por la era de la hégira (emigración).

La situación en Medina en el momento de la llegada del Profeta era la siguiente: por un lado estaban los aws y los jazrach musulmanes (*ansar*, defensores); y por otro, los miembros de estas tribus dirigidos por el irresoluto jazrachí Abd Allah b. Ubayy b. Salul, que aceptaban a Mahoma sólo por la fuerza de las circunstancias. Este grupo recibió el nombre de hipócritas (*munafiqun*), y a lo largo de los diez años que vivió el Profeta en Medina, el Corán los designó primero (624-626) como *los que en su corazón tienen una enfermedad* y en dos épocas determinadas (626-627 y 630-632) los acusó de hipocresía (nombre con el que la posteridad ha designado a los que se opusieron a Mahoma), sin que, necesariamente, los miembros de los tres grupos fueran los mismos y profesaran idénticas ideas. El Profeta tenía los más fieles amigos en los coraixíes que habían sufrido persecución, como él, en La Meca, y que habían emigrado a su lado (*muhachirún*), puesto que el fracaso de este experimento podía representar el fin de todos los creyentes. Pero los mayores y más astutos enemigos de Mahoma eran los judíos, que temían perder el papel de árbitros y, por tanto, de su gran fuerza política entre los aws y los jazrach. Los cristianos contaban poco, dado lo escaso de su número, y tenían poca simpatía por el Profeta desde que éste, en el último período mequí (619-622), había empezado a atacar los dogmas cristológicos.

La situación legal de todos estos elementos se refleja en un pacto establecido entre los musulmanes y cuyo texto ha llegado hasta nosotros. En él se especifica que el convenio obliga por igual a los creyentes coraixíes y medineses y a sus vasallos; declara que los individuos de esta

alianza forman una comunidad única (*umma*) distinta de las de los demás hombres y, dentro de la misma, se acuerda que los varios grupos gozarán de una amplia autonomía sin interferirse los unos en los asuntos—pactos de clientela—que son de la incumbencia de los otros. Pero deben hacer frente, mancomunadamente, a quienes les ataquen y perseguir a quien obre injustamente, aunque sea el propio hijo. Ningún creyente debe matar a otro por causa de un infiel, ni puede prestar socorro a un infiel contra un creyente. Han de aceptar que la protección de Dios es única y alcanza hasta a los más humildes. La situación de los hebreos se define en razón de sus vínculos con los defensores. Desde el punto de vista del derecho privado se reconoce que los musulmanes no son solidarios entre sí en casos como el precio de la sangre (*aql*, indemnización que el homicida debe pagar a la familia del difunto para que ésta renuncie a aplicar la ley del talión); pero si alguien muere en servicio de Dios, la comunidad debe hacerse cargo de la familia si ésta carece de bienes (compárese con las pensiones actuales a mutilados y viudas). Como en el momento de firmarse el acuerdo aun vivían politeístas en Medina, se les reconoce el derecho a continuar en sus casas en tanto y cuanto sean vasallos de los creyentes, a pesar de que se encuentran en un valle que se declara sagrado desde el mismo momento en que Mahoma se instala en él.

Este convenio crea, en definitiva, un estado con libertad de cultos y hace del Profeta el árbitro indiscutible de todas las dudas que puedan surgir en el transcurso de su aplicación. Para afianzar más los lazos que unían a defensores y emigrados, estableció una fraternidad biunívoca entre ellos que se mantuvo en vigor hasta el momento en que el botín de la batalla de Badr empezó a dar medios

propios a estos últimos. Por otra parte inició rápidamente la construcción de la mezquita e instituyó que la llamada a la oración se hiciera por medio de almuédanos.

La nueva situación perjudicaba políticamente a los judíos y, para evitar la enemistad total de éstos, propugnó una serie de normas cultuales para permitir la coexistencia, en paz, de las dos religiones: prescribió el ayuno de la asura (Levítico, 16, 29) en el día 10 del primer mes del año (muharram), a semejanza del gran ayuno judío de *yom kippur* (10 de tisrí, también primer mes del año judío). Implantó la oración del mediodía y las purificaciones que le preceden; dispuso (?) que la alquibla de la mezquita que estaba construyendo se orientara en dirección a Jerusalén, ciudad desde la cual, según la tradición, había iniciado su viaje hacia los cielos, pero, en cambio, mantuvo la oración pública en el viernes, tal y como la había instituido Musab b. Umayr, y se ratificó en sus afirmaciones de la época mequí en el sentido de que la creación del universo no tenía por qué fatigar a Dios y obligarle a descansar el sábado o séptimo día conforme dice el Génesis (2, 2-3). El Corán afirma tajantemente (50, 37/38 = 68): *Hemos creado los cielos, la tierra y lo que hay entre ambos en seis días; no hemos sentido fatiga.* Estas concesiones fueron poco eficaces: tan sólo dos rabinos y unos cuantos judíos se convirtieron al islam—y en el desarrollo de éste ejercieron una gran influencia—y, en cambio, aparecieron herejías sincretistas (9, 108/107 = 86): *Y entre ellos hay quienes utilizan una mezquita perjudicial para los verdaderos fieles, por impiedad, para dividir a los creyentes y para guiar a quienes combatían a Dios y a su Enviado con anterioridad. Éstos juran «no deseamos más que la hermosa recompensa», pero Dios atestigua que mienten*, versículo en que, según la tradición, se aludiría a un monje cris-

tiano, Abu Amir, que había incitado a doce hipócritas a construir la mezquita perjudicial cerca de Quba, llevándole su arrojo hasta enfrentarse con el Profeta. Vencido por éste, había huido a Siria para poner fin al islam, pero murió antes de conseguir su objetivo el año 9/630. También surgieron polémicas religiosas cuyo trasfondo era de tipo político. Mahoma, que conocía peor que sus adversarios el Antiguo Testamento, llevó la peor parte, y cortó por lo sano poniendo fin a sus concesiones y, a continuación, atacó a sus enemigos.

La concepción que tenía de cómo recibía la nueva revelación y el contenido de ésta le permitió realizar el cambio de frente sin faltar a su verdad. A los reproches que le dirigían por su escaso conocimiento de la Biblia respondía que los judíos sólo habían recibido una parte del Libro y algunas leyes particulares; les acusaba de recitar las Escrituras con mala dicción, lo cual podía creer sinceramente si pensamos que por ser el árabe y el hebreo lenguas semíticas muy próximas, algunas frases (por ejemplo, la de ojo por ojo...) tienen prácticamente la misma pronunciación, aunque a veces no signifiquen lo mismo (por ejemplo, burro significa en español asno, y en italiano manteca) y les reprochaba el haber añadido o suprimido pasajes de las mismas: en suma, que los conocían tan bien como las caballerías a los libros que transportaban a su lomo (62, 5/5 = 72): *Los que fueron cargados con el Pentateuco y luego se descargaron, se parecen a un asno cargado de libros. ¡Cuán malo es el parecido de las gentes que desmienten las aleyas de Dios!...*

Mahoma, sin fuerzas suficientes para castigar a los judíos, rompió con ellos y, en espera de un momento propicio, empezó a derogar, en el año 2/623 algunas de las normas judaizantes promulgadas anteriormente y cambió la

dirección de la alquibla (2, 139/144 = 74): *Vemos tu rostro revolviéndose al mirar al cielo. Te volveremos hacia una alquibla con la que estarás satisfecho: Vuelve tu rostro en dirección a la Mezquita Sagrada. Dondequiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección...* El texto del versículo permite ver que este cambio había sido preparado con antelación y que al elegir La Meca, sede de la Mezquita Sagrada, como punto de mira de los musulmanes, se daba un primer paso, tímido, en busca de la conciliación con los clanes árabes enemigos.

Rompiendo del todo con los judíos, sustituyó el ayuno de la asura (sólo estuvo en vigor un año, pero siguió admitiéndose como práctica piadosa y ha sido conservado hasta hoy por los xiíes) por el ayuno de ramadán, cuyo origen tal vez se encuentra en los ritos maniqueos. Todas estas reformas consagraban al islam como una religión ecuménica en la cual su fundador era (33, 40/40 = 73): *Mahoma... el Enviado de Dios y Sello de los Profetas.* La tradición ha procurado reforzar la idea de que «Sello» implica ser el último de los profetas, pero a lo largo de la historia del islam han aparecido pseudoprofetas e, incluso, sectas, como las actuales de los behaíes y ahmadíes, que sostienen que con el último de los Profetas no se cortó la comunicación de Dios con los hombres, la cual continuará en el futuro, basándose en (7, 33/35 = 91): *¡Hijos de Adán! Os vendrán [en el futuro] enviados salidos de entre vosotros que os recitarán mis aleyas. Quienes teman y se reformen, no tengan temor, pues no serán afligidos.*

La influencia y adaptación de creencias propiamente árabe s o sudárabes fue acrecentándose y se admitió que Abraham no fue ni idólatra ni judío ni cristiano, sino, simplemente, el gran *hanif*, palabra de difícil traducción y cuyo significado en el Corán sólo puede deducirse gra-

cias a la crítica interna del mismo. El carácter sagrado de La Meca era debido a que el templo había sido fundado por Abraham e Ismael y, por tanto, había que purificarlo antes de que los musulmanes pudieran acudir a él en peregrinación. Como es lógico, los coraixíes no iban a ceder el templo fácilmente, y Mahoma lo sabía. Para conseguirlo era necesario cambiar de política, a fin de castigar a sus conciudadanos, y por su propia mano, con el tormento con que Dios, reiteradamente, les había amenazado. Había que convencer a los musulmanes de que su ideario también podía conseguirse con las armas y, como el pacto de Aqaba era puramente defensivo, esperar un momento oportuno para pasar al ataque.

IV

EL NACIMIENTO DE UN ESTADO

Para pasar del dicho al hecho, Mahoma empezó por reforzar su autoridad personal prescribiendo que los creyentes debían obedecer a Dios y, por consiguiente, a su Enviado. Quienes fueran reacios tendrían por refugio el infierno, ya que el Profeta representa a Dios y en él hay que confiar, puesto que Dios y los ángeles son sus protectores. Así las cosas, una patrulla musulmana facilitó el inicio de las hostilidades: en pleno mes sagrado de rachab atacó a una caravana en Najla, mató a uno de los viajeros y regresó a Medina con importante botín. La ciudad, indignada, tachó a los combatientes de bandoleros. Mahoma esperó a que se calmasen los ánimos y, a continuación, dio a conocer el versículo (2, 214/217 = 74): *Te preguntan por el mes sagrado, por la guerra en él. Responde: Un combate en él es pecado grave, pero apartarse de la senda de Dios, ser infiel con Él y la Mezquita Sagrada, expulsar a sus devotos de ella, es más grave para Dios...* A continuación anunció que él, personalmente, iba a salir en algazúa y pidió voluntarios.

Abu Sufyán, que desde Siria se dirigía a La Meca, fue sorprendido por los musulmanes en Badr el 17 de ramadán del año 2/13 de marzo del 624 y, a pesar de disponer de mayores fuerzas, no pudo soportar el asalto de los creyentes. Los coraixíes huyeron dejando un rico botín y varios prisioneros, entre ellos al-Abbás b. Abd al Muttalib,

tío del Profeta. La cifra de combatientes y bajas que nos conserva la tradición permiten deducir que la batalla fue un simple ataque por sorpresa, amplificado por la propaganda musulmana con fines políticos, pues Mahoma, en cuanto llegó a Medina robustecido por este éxito, expuso un nuevo programa de gobierno (8, 57/55-60/58 = 107): romper el pacto del 622 con todos aquellos que no quisieran aceptar la nueva política: *Las peores acémilas ante Dios son los infieles, pues ellos no creen; quienes pactan con ellos y a continuación rompen su pacto en cada ocasión, pues ellos no son piadosos. Si los encuentras en la guerra, dispersa con ellos a los que vienen detrás suyo: tal vez mediten. Si temes una traición por parte de las gentes, denúnciales el pacto igualmente: Dios no ama a los traidores.*

Los primeros en sufrir las consecuencias del triunfo de Badr fueron los hebreos banu qaynuqa. Un incidente en el mercado le permitió asediarlos en su barrio y obligarles a capitular. Los hipócritas y otras tribus hebreas no quisieron intervenir en la lucha y los vencidos tuvieron que emigrar a Transjordania. En lo sucesivo, cada victoria o derrota de los musulmanes irá seguida de un ataque a los judíos, que serán tomados como víctimas propiciatorias, vengando así los desprecios e intrigas de que habían hecho objeto a Mahoma durante los dos primeros años de su residencia en Medina. Los hebreos le pagaron con la misma moneda y Kab al-Asraf, el mejor de sus poetas, fue a La Meca para lanzar sátiras y más sátiras contra el Profeta y cantar a los muertos de Badr. Hasta ese momento Mahoma no había tenido un gran aprecio por la poesía (26, 221-226 = 78), tal vez por no tener buenos vates a su lado. Pero ahora disponía ya de Hassán b. Tábit, y mandó que replicara. Los versos de éste, poniendo en la picota a los huéspedes de Kab, fueron tan viru-

lentos que el poeta judío tuvo que regresar a Medina, junto a los suyos, y terminó siendo asesinado por un musulmán.

El Profeta se sentía cada vez más seguro en su posición de árbitro de la comunidad de Yatrib, que ahora ya empezaba a llamarse Madinat al-Nabí (la ciudad del Profeta), pero, conociendo las costumbres árabes, también sabía que los coraixíes intentarían, más pronto o más tarde, vengarse de la afrenta sufrida en Badr. Para ponerse a cubierto de posibles sorpresas, Mahoma se alió con los beduinos de los alrededores de la ciudad y pronto sus espías le anunciaron que un fuerte ejército coraixí se había puesto en marcha.

Los ánimos se encendieron y a pesar de su inferioridad numérica (unos mil trescientos hombres) y de los consejos que le dieron los hipócritas para que rehuyera el encuentro, salió a campo abierto presionado por los musulmanes jóvenes. En Uhud se encontraron los dos ejércitos (6 de sawwal del año 3/22 de marzo de 625). El mequí estaba integrado por unos tres mil hombres; la impedimenta iba a lomos de tres mil camellos y éstos transportaban, además, trescientas corazas y la comida y arreos de doscientos caballos. Entre los combatientes se encontraban algunos *hanifes*, como el llamado Abu Amir, y un grupo de awsallah (awsmanat), clan mediní que había emigrado a La Meca para no reconocer al Profeta. Antes de empezar la batalla, Abd Allah b. Ubayy, pretextando que su consejo de hacerse fuerte en la ciudad no había sido escuchado, abandonó, con unos cuatrocientos hombres, las filas musulmanas. Mahoma, para compensar esta pérdida e impedir las maniobras de la caballería enemiga, cubrió las laderas de Uhud con cincuenta arqueros mandados por Abd Allah b. Chubayr, dándoles órdenes

severísimas para que no abandonaran la posición en ningún caso: tanto si los musulmanes vencían como si parecían derrotados.

Mahoma esperó la acometida, contraatacó y los coraixíes iniciaron una retirada, tal vez un tornafuye (*al-karr wa-l-farr*) premeditado para separar a los musulmanes de sus arqueros; éstos creyeron que el combate se había decidido a su favor y, ávidos de botín, abandonaron sus puestos. Al acto, el gran estratega Jálid b. al-Walid, futuro conquistador de Arabia y Siria, aprovechó el desorden y, al frente de la caballería, envolvió a los creyentes y los puso en fuga: en la desbandada hacia Medina corrió el rumor de que Mahoma había muerto cuando en realidad sólo había sufrido pequeñas heridas. Con este motivo, Dios reveló (3, 138/144 = 106): *Mahoma no es más que un Enviado. Antes de él han pasado otros enviados. ¡Y qué! Si muriese o fuese matado, ¿os volveríais sobre vuestros talones? Quien vuelva sobre sus talones no perjudicará a Dios en nada, pero Dios recompensará a los agradecidos.*

Los coraixíes, incapaces de sacar provecho de la victoria, regresaron a La Meca. Por su parte, Mahoma reparó rápidamente su pérdida de prestigio: una serie de revelaciones justificaron la derrota, y unas cuantas disposiciones—como la supresión del sitio de honor del que gozaba Abd Allah b. Ubayy en la mezquita—humillaron a los hipócritas.

Los beduinos, algo inquietos, se apaciguaron en cuanto vieron la mano dura empleada, y los judíos fueron los que salieron peor parados. Los banu nadir, con inhabilidad sorprendente, se confabularon para asesinar al Profeta. Y éste, enterado, les conminó a que abandonaran sus fortalezas y emigraran en condiciones similares a las de los banu qaynuqa. Al negarse—confiaban en el auxi-

lio de Abd Allah b. Ubayy—, los sitió, taló parte de sus palmerales y les expulsó incautándose de todos sus bienes, que fueron distribuidos entre los emigrados (59, 8/8 = 38): *El botín pertenece a los emigrados pobres expulsados de sus casas, separados de sus bienes, por buscar el favor y la satisfacción de Dios y auxiliar a Dios y a su Enviado...* Este reparto de los bienes de los vencidos permitió a los mequíes musulmanes dejar de ser una carga para los defensores en cuyas casas vivían.

Simultáneamente aparecen gran cantidad de disposiciones que tienden a fortalecer el poder político del Profeta: para evitar la confraternización de los musulmanes y sus convecinos de otras religiones, restringe (pero no prohibe) el consumo del vino y de los juegos de azar, con lo cual limita indirectamente la asistencia de los primeros a los lugares públicos en los cuales podían oír habladurías y críticas contra su política; legisla contra la calumnia en general y en particular, declarando así inocente a su esposa favorita, Aísa, de la acusación de adulterio que pesaba sobre ella, pues ésta, que acompañaba a Mahoma en una de sus expediciones (contra los banu mustaliq; año 6/628), se había alejado algo del campamento para satisfacer una necesidad natural y debió tardar más tiempo del que pensaba. El caso es que al regresar, la caravana se había alejado llevándose su palanquín sin apercibirse de que ella no estaba en el interior. En estas circunstancias, y sola, la encontró un musulmán, quien le hizo montar en su camello mientras él, a pie y detrás, la condujo hasta Medina. En la ciudad empezaron los dimes y diretes, y algunos, entre ellos Alí, primo de Mahoma y futuro califa, la miraron con recelo, hasta que Dios reveló unas aleyas que, de hecho, impedían probar la culpabilidad de Aísa (4, 19/15-22/18 = 93 y 24, 11/11-26/26 = 69).

Teniendo ya controlada la situación interior, volvió a reanudar los ataques contra los coraixíes. Éstos, instigados por los judíos—en especial los de Jaybar, donde se encontraban refugiados algunos banu nadir—, formaron una gran coalición (33, 10/10-27/27 = 73) y se dispusieron a poner fin a las andanzas de los musulmanes. Reunieron diez mil hombres, de los cuales cuatro mil eran coraixíes y a los que se había unido la confederación de las tribus venidas a menos, a las que se llamaba ahabis, y grupos de otras etnias. Todos se pusieron en marcha hacia el norte, mandados por Abu Sufyán, y siguieron el mismo camino que en la campaña de Uhud.

El Profeta debió de vacilar, al principio, sobre cómo debía hacer frente a un ataque tan importante, dada la desproporción de fuerzas. Optó por aceptar la opinión de un esclavo persa, Ruzbe, que se había convertido al islam y que había sido rescatado por sus nuevos correligionarios, quienes le conocieron como Salmán al-Farisí—tal como aún hoy en día se le conoce, pues es persona de capital importancia dentro del desarrollo histórico del xiísmo—. Éste sugirió a Mahoma la estrategia de seguir frente a los coraixíes. Los musulmanes se encerraron en la ciudad y la transformaron en una fortaleza: como Medina carecía de murallas, éstas fueron improvisadas en la parte alta de la ciudad, por donde se desembocaba al campo por calles estrechas y bastaba con unir las últimas casas con tapias lo más fuerte y altas posible. En la parte baja esto no era factible, pues las calles eran mucho más anchas y terminaban en una explanada que permitiría maniobrar a la caballería coraixí y la invitaría a lanzarse hacia el interior. Como era imposible, por falta de tiempo, amurallar toda esa extensión, se excavó un foso (*jandaq*) lo suficientemente ancho para que los caballos no

pudieran saltarlo, y lo bastante profundo para que, si lo intentaban, no pudieran salir de él. La tierra se amontonó en el interior formando una burda muralla, y se dejaron a mano cuantas más piedras, mejor. En estos trabajos de fortificación tuvieron que colaborar, más o menos voluntariamente, todos los habitantes de la ciudad, hipócritas y hebreos incluidos (24, 62/62 = 69).

El asedio duró unas semanas (del 8 al 23 de du-l-qada del año 5/del 31 de marzo al 15 de abril del año 627), pues los coraixíes no supieron qué hacer ante un enemigo puesto a la defensiva y que, antes de encerrarse detrás de las fortificaciones, había recogido la cosecha dejando a sus enemigos sin la posibilidad de abastecerse sobre el terreno. El ejército atacante, que disponía del mejor estratega del siglo en campo abierto, Jálid b. al-Walid, ni pensó en expugnar la ciudad rompiendo el muro desguarnecido que unía las casas, ni pudo cruzar el foso defendido desde el otro lado por tres mil musulmanes. Los intercambios de flechas y dardos hicieron muy pocas víctimas, pues los muertos de ambas partes, durante toda la campaña, no llegaron a diez. Al no poder conseguir una rápida solución militar del conflicto, los coraixíes procuraron asegurar su campo y lograron que los judíos banu qurayza rompieran el pacto que, indirectamente, los ligaba a Mahoma como vasallos de los aws. Pero ni aun así supieron conquistar Yatrib, y Mahoma reaccionó aliándose con los gatafán y sembrando cizaña entre los coaligados que se vieron obligados a levantar el asedio de la ciudad.

Entonces, Mahoma se revolvió contra los banu qurayza y les obligó a rendirse. Los vencidos esperaban obtener las mismas condiciones que los banu nadir, ya que si por éstos habían intercedido los jazrach, sus señores, a

ellos podían protegerles los aws, de los que eran clientes. El Profeta dejó que un awsí, enemigo suyo y herido en el combate del foso, Sad b. Muad, decidiera su suerte, y éste decidió aplicar la ley hebrea del *herem*, es decir, juzgó a los hebreos de acuerdo con el Deuteronomio (20, 10-16): muerte para los adultos, esclavitud para impúberes y mujeres (9 de du-l-hichcha del año 5/1 de mayo del 627). Los bienes fueron repartidos entre los emigrados, previa indemnización a los defensores de las tierras que habían dado con anterioridad a aquéllos. El Profeta, por su parte, reclamó para sí una hermosa hebrea (Deuteronomio 21, 10-13) que prefirió ser su esclava antes que su esposa.

La victoria del foso, la mano dura empleada con los judíos y los continuos ataques a las caravanas, hicieron mucho en favor del islam: los beduinos de los alrededores de Medina, que habían sido hasta entonces hostiles a Mahoma y la nueva religión, se ligaron más y más a su suerte y Qays b. Asim, tamimí, recibió el título honorífico de señor de los nómadas (*sayyid ahl al-wabar*). La opinión de La Meca empezó a serle favorable desde el momento en que los coraixíes se dieron cuenta de que Mahoma no les despojaría de sus derechos comerciales ni religiosos. En consecuencia, empezaron a pensar seriamente en la manera de poner fin a las rapiñas de los musulmanes mediante un pacto con ellos. Precipitó los acontecimientos una visión que tuvo Mahoma en la que se le mandaba ir en romería—es decir, no en una peregrinación solemne—a los lugares santos. Así podría tantear la resistencia de sus enemigos.

Se puso en marcha con sus fieles—unas mil personas—sin más armas que los sables. Los mequíes enviaron a su encuentro a Jálid b. al-Walid, y Mahoma hizo un alto en Hudaybiyya, en los confines del territorio sagrado, y

se preparó a negociar enviando a La Meca a uno de los pocos miembros del clan coraixí de los omeyas que se había convertido al islam, Utmán (futuro tercer califa). Días después circuló el rumor de que el mensajero había sido asesinado, y Mahoma reunió a los romeros debajo de un árbol sagrado, un *samura* o acacia (cf. p. 36), e hizo que hasta el último de sus compañeros le jurara fidelidad. Finalmente el rumor fue desmentido, Utmán regresó y se iniciaron unas negociaciones que fueron llevadas con mucho tacto por Mahoma y concluyeron en el acuerdo de que éste renunciaba a seguir adelante aquel año a cambio de que al siguiente los mequíes evacuarían la ciudad durante tres días, y no pondrían trabas a la peregrinación de los musulmanes. Algunos detalles más, sobre los que volveremos enseguida, constituyeron el acuerdo conocido por tregua de Hudaybiyya.

Mahoma, siguiendo las exigencias del ritual, hizo inmolar en su campamento las víctimas propiciatorias, se cortó el cabello y regresó a Medina. Calmó el descontento que la retirada había causado entre sus partidarios con una nueva campaña contra los judíos. Esta vez le tocó el turno a los de Jaybar (muharram del 7/ mayo del 628). El asedio fue largo y durante él Mahoma dictó unas cuantas disposiciones: prohibición de la *muta* o matrimonio temporal (cf. pág. 99) y prohibición de comer carne de asno. Los judíos capitularon, al fin, y quedaron instalados, a título precario, en sus propias tierras, que cultivaron hasta que el califa Umar los expulsó del suelo de Arabia. Mahoma se casó, según la costumbre, con la hija de uno de los vencidos, Zaynab, la cual intentó, sin éxito, envenenarlo.

Esta conquista, así como las de Fadak y wadi-l-Qura, enriqueció a los musulmanes y permitió iniciar la implan-

tación de las leyes por las que, en lo sucesivo, debían regirse los pueblos sometidos que estuvieran en posesión de un libro revelado, o sea los *dimmíes*. En efecto: hasta ahora la expansión del islam había sido acompañada, cuando menos, por la deportación de los vencidos y la cesión de sus bienes a los vencedores. Pero Jaybar se encontraba demasiado lejos de Medina para que sus tierras pudieran interesar a los musulmanes y, por tanto, había que establecer un sistema de explotación que conviniera a éstos y a aquéllos. Se obligó a los judíos a pagar una gabela específica, la *chizya*, y a reconocer la preeminencia del islam a cambio de poder conservar las tierras y la religión. Estas disposiciones, que en principio sólo afectaban a judíos y cristianos, se hicieron extensivas pronto a los mazdeos, «adoradores» del fuego o parsis, y se admitió el matrimonio de sus hijas con los musulmanes. La aplicación de estos principios por el propio Profeta tiene un interés muy especial para comprender la política seguida un milenio más tarde por los soberanos españoles con judíos, mudéjares y moriscos.

Mahoma se había comprometido, en Hudaybiyya, a no acoger a los fugitivos de La Meca y, en caso necesario, devolverlos a esta ciudad. Pero esta cláusula, tremendamente criticada por los musulmanes en el momento del acuerdo, fue ineficaz. El primer problema se presentó con su esposa Umm Kultum, refugiada en Medina y reclamada por sus dos hermanos. Mahoma se negó a entregarla, puesto que en el tratado la cláusula de extradición sólo se refería a los hombres. Éstos, efectivamente fueron devueltos, pero sin escolta. Por tanto, podían hacerse con armas, escapar, agruparse en guerrillas y atacar por su cuenta al comercio coraixí.

En esta circunstancias (du-l-qada del 7/ febrero-marzo del 629) se realizó la peregrinación, tal y como se ha-

bía convenido en el pacto de Hudaybiyya: los mequíes evacuaron la ciudad, los visitantes no fueron molestados y Mahoma aprovechó el momento para casarse por última vez. Tocó el turno a una viuda de veintiséis años, Maymuna bint al-Hárit, pariente de al-Abbás y del mejor general coraixí, Jálid b. al-Walid. Con este pretexto intentó prolongar su estancia en la ciudad y, si bien no tuvo éxito, consiguió dos conversiones secretas de la máxima importancia: la del general citado y la de Amr b. al-Asi, futuros conquistadores, de Siria y de Egipto, respectivamente. Al retirarse dejaba en la ciudad, intrigando, a su tío, al-Abbás, y a Abu Sufyán, su constante enemigo y jefe de los omeyas que ya empezaba a pensar en una próxima conversión al islam para salvaguardar así sus intereses comerciales y los de su familia.

Al llegar a Medina inició una febril etapa diplomática de negociaciones con las tribus. Los analistas han situado en esta época el envío de una serie de embajadas a los principales soberanos del mundo: a Heraclio, emperador de Bizancio, al Negus de Abisinia, al rey de los persas, etc. Las mandara o no, lo cierto es que el hecho de que los cronistas las mencionen implica que empezaba a existir un sentimiento nacional entre los árabes de aquel entonces. Este pueblo se había dado cuenta de que entre ellos había surgido alguien capaz de entablar diálogo en pie de igualdad, y por primera vez en la historia, con los principales personajes del mundo, y se planteaban el problema de hasta qué punto Mahoma creía en la ecumenidad de su misión.

La ocupación de Jaybar ponía en sus manos una base de valor inigualable para atacar a los árabes vasallos de Bizancio. En consecuencia, envió contra ellos un ejército mandado por Zayd b. Hárit: en Muta, al sur del mar

Muerto, tuvo lugar la batalla en la que los musulmanes fueron derrotados y sus jefes muertos. Pero consiguieron escapar a una verdadera catástrofe gracias a la capacidad de maniobra de Jálid b. al-Walid, que acababa de incorporarse a sus filas. La noticia de la derrota fue mal recibida en Medina, pero se olvidó rápidamente pues el propio Mahoma entró en acción. Es posible, pero no seguro, que con motivo de este acontecimiento Dios revelase el siguiente texto (30, 112-2/3 = 53): *Los bizantinos han sido vencidos en los confines de la tierra. Ellos, después de su derrota, serán vencedores*, o, en pocas palabras, que una guerra la gana quien vence en la última batalla y, en consecuencia, que la derrota de Muta no era más que un descalabro temporal como el que había sufrido Heraclio delante de Cosroes Parviz y que terminó con la victoria del primero, después del 624, recuperando la reliquia de la Cruz en que, según la tradición, había muerto Jesucristo. Pero el mismo texto consonántico del Corán admite otra vocalización que permite traducir: *Los bizantinos han vencido en los confines de la tierra. Ellos, después de su victoria, serán vencidos*, y, en este caso, aludiría a la derrota de Muta y la posterior conquista árabe del Próximo Oriente.

Basándose en que los coraixíes habían prestado auxilio a los bakríes y en que éstos habían atacado a los juzraíes, aliados de los musulmanes, consideró roto el pacto de Hudaybiyya y marchó sobre La Meca. Abu Sufyán le salió al encuentro y viendo lo inútil de la resistencia, regresó a la ciudad para convencer a sus conciudadanos, después de una rápida negociación, de que era necesario capitular. Los coraixíes, cuya economía estaba en crisis, accedieron y se pusieron en manos del Profeta casi sin condiciones.

Mahoma mandó destruir los ídolos, proclamó que La Meca había sido conquistada por la fuerza y que, por tan-

to, todos sus habitantes eran sus cautivos y, a continuación, los dejó en libertad. Sin embargo, sus más acérrimos enemigos tuvieron que huir a uña de caballo y unos pocos fueron asesinados. Los más perseguidos fueron los poetas que, periodistas de la época, y al servicio de sus mecenas, habían colmado de injurias en sus versos a Mahoma. Uno de ellos, Kab b. Zuhayr, cargado de culpa, tuvo la valentía de presentarse ante el Profeta de improviso y declamar unos versos en su honor. El Profeta, atónito ante la belleza de la casida, le perdonó y le regaló su propia capa (*burda*), y de aquí el nombre con que se conoce el poema—imitado posteriormente a lo largo de los siglos—de Burda. A otros, como a Abd Allah b. abi Sarh, que había sido secretario del Profeta y había intentado falsificar la revelación al ponerla por escrito, y que una vez descubierto, había huido a La Meca y había apostatado, Mahoma les perdonó la vida gracias a la intervención de Utmán b. Affán.

Todos los coraixíes, hombres y mujeres, le juraron rápidamente obediencia, le reconocieron como Enviado de Dios y le mostraron el tesoro de la Kaaba que contenía setenta mil onzas de oro que ni tocó. Los defensores mediníes, viendo lo generoso que se mostraba con los coraixíes, llegaron a temer que quisiera quedarse en La Meca. Mahoma los tranquilizó rápidamente garantizándoles que, tanto en la vida como en la muerte, estaría con ellos. La alegría más profunda le embargaba y, para atraer a sus parientes, dio un nuevo destino al azaque o limosna (9, 60/60 = 86) e inició una nueva campaña, ahora contra Taif, pues esta ciudad y su campiña eran las que abastecían de víveres La Meca. Durante la marcha, sus tropas fueron hostigadas, y las tribus de la Arabia Central, y en especial los hawazin, le atacaron por sorpresa. La van-

guardia musulmana fue vencida, pero Mahoma, al frente de los defensores, pudo transformar la derrota en victoria. Tal fue la batalla de Hunayn (9, 25/25-26/26 = 86): *Dios os ha socorrido en múltiples campos de batalla y en el día de Hunayn, cuando vuestro gran número os maravillaba, pero no os servía de nada: la tierra os parecía estrecha, a pesar de que era ancha; os volvisteis retrocediendo. Dios hizo descender enseguida Su Presencia sobre su Enviado y sobre los creyentes, e hizo descender ejércitos de ángeles que no veíais y atormentó a quienes no creían...* A continuación, puso sitio a Taif, ciudad en la que vivían ingenieros militares. No pudo conquistarla pero poco después sus habitantes abrazaron el islam espontáneamente.

El triunfo hizo que muchas tribus—los tamim, los asad, los bakr, los taglib...—reconocieran su misión, y sus doctrinas empezaron a conocerse más allá de la frontera persa, despertando la consiguiente inquietud en las florecientes comunidades judías de Mesopotamia que conocían bien lo que había sucedido a sus correligionarios de Medina y Jaybar. Los cristianos temían menos por su porvenir, en caso del triunfo de la nueva religión, pues el Corán (5, 85/82-88/89 = 94) los citaba con mayor simpatía que a aquéllos: *En los judíos y en quienes asocian* [paganos] *encontrarás la más violenta enemistad para quienes creen. En quienes dicen: «Nosotros somos cristianos» encontrarás a los más próximos en amor para quienes creen, y eso porque entre ellos hay sacerdotes y monjes y no se enorgullecen...* ¿A qué cristianos se refiere? Mahoma conocía, al menos parcialmente, los Evangelios, pues alude—entre otros—a San Marcos 10, 25 (en 7, 38/40 = 91): *Para quienes hayan desmentido nuestras aleyas y se hayan enorgullecido ante ellas, no se abrirán las puertas del cielo ni entrarán en el Paraíso hasta que penetre el camello por el agujero de una aguja...*

Es curioso observar que los comentadores del Corán que escribieron en árabe, lengua hermana del arameo en que estuvo redactado originalmente el Evangelio (llegado a nosotros en la versión griega), y que sabían que el texto del Libro estaba escrito sólo con consonantes, vocalizaran éstas como *chamal* (camello) y no como *chumal* (calabrote), palabra que conocían y que es con la que debe restituirse el texto de San Marcos.

Evidentemente, el Corán niega los dogmas de la Trinidad y de la divinidad de Jesús (4, 169/171 = 93): *¡Gente del Libro! No exageréis en vuestra religión ni digáis sobre Dios más que la verdad. Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el Enviado de Dios, su Verbo [kalimatu-hu] que echó a María y un espíritu procedente de Él. Creed en Dios y en sus enviados. No digáis «Tres.» Dejadlo. Es mejor para vosotros. Realmente, el Dios es un dios único. ¡Loado sea! ¿Tendría un hijo cuando tiene lo que está en los cielos y en la tierra?...*

El texto en cuestión niega el monofisismo, el arrianismo, se acerca al nestorianismo y, en otro versículo (2, 110/116 = 74) pondría el principio doctrinal del adopcionismo de Félix de Urgel (m. c. 811) y Elipando de Toledo (716-c. 800): *Dicen: «Dios ha adoptado un Hijo.» ¡Loado sea! ¡No! A Él pertenece todo cuanto hay en los cielos y en la tierra. Todo le adora.* Por otra parte defiende la virginidad de María (19, 20/20 = 54 y *passim*): *Ella dijo: «¿Como tendré un muchacho si no me ha tocado un mortal y no soy una prostituta?»*, idea que, por lo demás—una mujer virgen madre de un dios—estaba difundida por la Nabatea, o al menos así lo pretenden algunos autores antiguos que fijan el natalicio en el 6 de enero, ya que la raíz *kb* en árabe conlleva la idea de virginidad. En este orden de ideas cabría buscar la etimología de la Cava, causante (?) de la

invasión de la Península, en dicha raíz (*kb*), y no en la de *qhb* (prostituta).

En lo que sí estaban, y están de acuerdo cristianos y musulmanes es en que adoraban, y adoran, al mismo Dios Padre. Los árabes cristianos (*Devocionario*, en árabe, católico-latino, de los Padres Franciscanos de Jerusalén, 1961) utilizan, lógicamente, la palabra árabe *Allah* para Dios.

Mahoma, al regresar a Medina, se dispuso a vengar la derrota de Muta. Los hipócritas hicieron todo lo posible para evitar el alistamiento de voluntarios, y tal vez haya que situar en este momento el episodio de la mezquita perjudicial de Abu Amir Abd Amr (m. 9/630) que hemos citado más arriba. Por su parte, los beduinos y los defensores se mostraron reacios a partir, y Mahoma recurrió a llamamientos que por su patetismo recuerdan los de sus primeros tiempos en La Meca, e inició una revisión del concepto de «guerra santa» con el fin de poder reclutar las tropas necesarias para abrir los caminos comerciales del Próximo Oriente y extirpar el politeísmo en Arabia, pues no quería mezclarse más con los idólatras en un acto de culto. Por eso, en el año 8/630 puso al frente de la peregrinación a Attab, mientras que él se contentaba con una *umra*. El año siguiente, 9/631, la envió bajo la presidencia de Abu Bakr y Alí, e hizo anunciar que, en lo sucesivo, ningún idólatra podría tomar parte en ella y que los destruiría, dándoles un plazo de cuatro meses para convertirse, emigrar o hacer la guerra. Estas nuevas disposiciones tendían a reunir un ejército bien disciplinado cuyos miembros debían ser implacables con los infieles, aunque quedara en sus manos una amplia serie de opciones para negociar la paz. Pero, a pesar de estas disposiciones, Arabia no se vio libre de paganos, como mínimo,

hasta el 34/654, cuando el califa Utmán se atrevió a derruir el templo fortificado de Gumdán, cerca de Sana, cuya trayectoria histórica es una de las pocas que puede seguirse a través de textos yemeníes y árabes antiguos.

Cuando por fin consiguió el apoyo de los beduinos, emprendió la marcha hacia Tabuk, en la frontera bizantina; de paso, según algunos hadices, destruyó la mezquita de Abu Amir y llegó a sus objetivos sin dificultad, consiguiendo los tributos de los príncipes cristianos del norte de la Península, de los habitantes de Adruh y de los judíos del puerto de Makna. Por su parte, Jálid b. al-Walid ocupó Dumat al-Chandal (9/630), oasis situado sobre el Wadi Sirhan, a medio camino entre Medina y Damasco. Todos estos movimientos debieron verse facilitados por la inmigración en Siria y Mesopotamia de numerosos grupos árabes desde bastantes siglos antes.

Cuando regresó a Medina, su situación había mejorado notablemente, pues, entre otras circunstancias, murió el jefe de los hipócritas, Abd Allah b. Ubayy. Las nuevas disposiciones que promulgó contribuyeron a consolidar el naciente estado: remachó que en adelante iba a existir una comunidad, *umma*, basada en la religión, puesto que los musulmanes tenían que ser hermanos entre sí; sólo se diferenciarían por la piedad, y su conducta se inspiraría en el Corán. Seguro ya de la pervivencia de su obra, Mahoma se dispuso a realizar una peregrinación solemne (du-l-hichcha del 10/marzo del 632) que ha recibido el nombre de «peregrinación de despedida». Los preparativos se hicieron de una manera febril y recibió muchísimas revelaciones de carácter religioso-cultural destinadas a restaurar definitivamente los ritos de Abraham, con exclusión de todas las ceremonias paganas. Durante la peregrinación pronunció un discurso, posiblemente dia-

logado, en que abolió la usura con efectos retroactivos y suprimió el mes intercalar (*nasi*) del calendario musulmán. Posiblemente, sintiéndose ya enfermo, recibió la última revelación (5, 5/3): *Hoy os he completado mi religión y he terminado de daros mi bien. Yo os he escogido el islam por religión.*

Al regresar a Medina se dedicó a preparar una expedición hacia los confines sirobizantinos. Aún asistió a algunas ceremonias religiosas y en una de ellas se humilló ante todos los fieles pidiendo perdón por las ofensas que hubiera podido hacer. Unos días después (13 de rabi I del año 11/8 de junio del 632) murió, víctima de la malaria, en brazos de Aísa.

V

LA EVOLUCIÓN TEMÁTICA EN EL CORÁN

Hemos apuntado más arriba las dificultades en que se encuentran los tratadistas del Corán para establecer una sucesión cronológica de las aleyas a lo largo de todo el proceso de la revelación. Ya en tiempos antiguos, cuando se procedió a dar un título a las azoras y, a continuación, indicar si habían sido reveladas en La Meca o en Medina, después de esta última mención incluían, a veces, la indicación de «excepto las aleyas...» que fueron reveladas en Medina o La Meca según los casos. Es decir, tuvieron idea clara de que en la azoras mediníes se incrustaban aleyas mequíes y viceversa. Por tanto, y con muchas reservas, damos a continuación una lista de temas abordados en el Texto Sagrado siguiendo un dudoso orden cronológico. Así, en 96, 1/1-5/5, Dios se manifiesta como tal por primera vez: es el Creador del hombre, le enseña y da el sustento; dueño de todo, juzga, castiga; es Omnisciente, Todopoderoso, Único, Misericordioso, Eterno; y en 112, 1/1-4/4 = 49 leemos: *Di: Él es Dios, es único. Dios, el solo. No ha engendrado ni ha sido engendrado y no tiene a nadie por igual*, texto árabe que emplearon los califas omeyas cuando empezaron a emitir moneda propia.

Dios es el Creador del mundo en seis días, ha enviado los profetas a los hombres; posee los nombres más bellos (59, 22/22-24/24 = 38) que, como atributos, se presentan en el mundo semítico al menos desde la época babilóni-

ca, pues se parte del principio de que nada tiene existencia si no se le da nombre, y de aquí que el *Poema de la Creación* babilónico afirme: *Cuando en lo alto los cielos no tenían nombre; cuando abajo, en la tierra, ni un nombre se había dado.* Por eso, a los dioses había que darles nombres de los cuales alguno quedaba desconocido. Del dios lunar Sin decían que su verdadero nombre se ignoraba; podía ser impronunciable, como el Yahvé biblico, pronto transformado en Adonai («mi Señor»); a Marduk se le atribuyeron cincuenta nombres, y aún hoy sucede con los políticos (por ejemplo, Stalin = «acero») y con los religiosos, que al profesar las órdenes, adoptan apelativos que indican las cualidades que el neófito cree encontrar en la persona del pasado a la que quiere asemejarse. Igualmente, y en el Próximo Oriente, se desarrollaron desde el primer milenio a.C. sistemas de cifrados de los nombres que reaparecen en los primeros siglos del islam.

En este orden de ideas los musulmanes llegaron a dar a Dios noventa y nueve sinónimos, siendo el número cien el desconocido, su tetragrámaton. Al lado de estos apelativos aparecen otros, hasta doscientos, que la tradición, y en algunos casos el mismo Corán, aplican a Mahoma.

Dios es justo y a Él debemos volver; la creación le glorifica; dirige o extravía a quien quiere, permite que haya asociadores o politeístas. En el Juicio Final decidirá sobre aquello en que discrepan los hombres. Es el Dueño, conoce los misterios de la creación y podría crear, si quisiera, otro universo. Es el Perdonador que pone a prueba al hombre y eleva y humilla a quien le place. Uno de los versículos más hermosos es el del trono (*kursí*) que figura en 2, 256/255 = 74: *El Dios, no hay dios sino Él, el Vivien-*

te, el Subsistente. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderarán de Él. A Él pertenece cuanto hay en los cielos y en la tierra. ¿Quién intercederá ante Él si no es con su permiso? Sabe lo que está delante y detrás de los hombres, y éstos no abarcan de su ciencia sino lo que Él quiere. Su trono se extiende por los cielos y la tierra y no le fatiga la conservación de todo esto. Él es el Altísimo, el Inmenso. Y, en una de las últimas revelaciones sobre este tema (3, 16/18 = 106), proclama una vez más su unidad: *Dios atestigua que no hay dios sino Él; los ángeles y los poseedores de ciencia obrando con equidad dicen: «No hay dios sino Él, el Poderoso, el Sabio.»*

Otro de los temas tratados desde muy pronto fue el de la existencia de profetas enviados con anterioridad a Mahoma, y que conocemos a través de los Libros Sagrados de la antigüedad. Pero al lado de Abraham, Noé, etc., figuran alusiones a enviados típicamente árabes, como Hud, profeta del pueblo de ad (89, 6/6 = 6), Salé, Du-l-Kifl, Idris, Suayb... cuya identificación es más que problemática, pero que, en algún caso, tal vez pudieran enlazarse con viejas leyendas babilónicas (18, 59/60 = 81) si se admite que el paje de Moisés, llamado por los comentadores al-Jidr o al-Jadir, equivaldría a Gilgalmés, antiguo héroe acádico. Este relato, progresivamente amplificado, se habría incrustado posteriormente en la leyenda de Alejandro entre otros. Pero en el Corán los antiguos enviados sirven como argumento dialéctico para probar el adagio popular de que nadie es profeta en su tierra y que, por ese motivo los coraixíes, al oponerse a Mahoma, no hacían más que seguir una costumbre inveterada del género humano. En estas discusiones los politeístas debieron darse cuenta de que el Profeta había incurrido en alguna contradicción u omisión, puesto que

ya en 87, 6/6-7/7 = 7 se anuncia el principio del derogante y derogado: *Te haremos recitar* El Corán *y no lo olvidarás exceptuando aquello que Dios quiera...*

Un tratamiento especial merece la figura de Jesús, el mayor de los profetas para los musulmanes, cuya muerte en la cruz se niega formalmente en una aleya mediní (4, 156/157 = 93) en la que arremete contra los judíos: *Ellos dicen: «Ciertamente nosotros hemos matado al Mesías, Jesús hijo de María, Enviado de Dios.» Pero no le mataron ni crucificaron, pero a ellos se lo pareció... no le mataron.* Esta afirmación tiene mucho interés, pues en ella se basa el origen y la doctrina de los ahmadíes, que en la actualidad realizan una activísima campaña proselitista como prueba la mezquita Basharat de Pedro Abad (Córdoba) y las traducciones a distintas lenguas del Corán.

Desde muy pronto (57, 27/27 = 15): se demuestra conocer la existencia de cofradías de ascetas: ... *hicimos seguir a Jesús, hijo de María, al que dimos el Evangelio. En el corazón de aquellos que le siguen hemos puesto compasión, misericordia y monaquismo, que ellos han ideado... pero no lo han observado como debían...* Este versículo prueba la existencia de comunidades religiosas—alguna tal vez de *hanifes*—en la Arabia de la época y dio pie, con el correr de los siglos, a la organización en el islam de organismos similares (*tariqas*) y al prestigio de los morabitos o santones que, por lo demás, se rechazaban expresamente en el Corán al negar que el hombre necesitara intercesores para relacionarse con Dios. De aquí que los encargados del culto pudieran asimilarse, ya en vida del Profeta, a simples funcionarios—v.g. el primer almuédano, Bilal—despojados de todo carácter sagrado y, en consecuencia, no equiparables a los antiguos sacerdotes (*kahin*; hebreo *cohén*) paganos. Igualmente se hace eco de la

existencia de ángeles (74, 31/31 = 30), algunos de ellos de origen persa (2, 96/102-94/103 = 74) a los cuales, en un último estadio, se divide en varias categorías según los pares de alas que tengan (35, 1/1 = 83).

La reforma del culto pagano, adaptándolo a las necesidades del monoteísmo, empieza a aparecer ahora intentando modificar la liturgia de la peregrinación (22, 28/27 = 52), aunque manteniendo buena parte de los ritos tradicionales y, entre ellos, el corte de los cabellos para los hombres y la cabeza tapada para las mujeres, con un pañuelo o velo (*sutur/satur*; chador, hoy; el significado de esta palabra varía con el transcurso de los siglos y las regiones) cuyo origen remonta a la época clásica, al cristianismo primitivo (1 Corintios, 4 y ss.), pero no a la Arabia preislámica en que las mujeres parecen haber circunvalado el Templo de La Meca destocadas. Alguien, interpretando abusivamente textos antiguos con los que buscaban justificar la afirmación del versículo del desafío, aludían a la belleza corporal de los coraix diciendo que ésta les venía de que las mujeres: *dan las vueltas rituales descubiertas* [otra traducción podría decir «desnudas»] *y asisten a las ceremonias sin velos. Los coraixíes las escogen al verlas y así consiguen a las principales y más hermosas. De aquí les viene la superioridad con que se distinguen y... como también oyen los dialectos de todas las tribus árabes, escogen de cada uno de ellos lo mejor... Han recibido la pureza del lenguaje de Quien les escogió las palabras al igual que ellos escogen las mujeres.*

La fe no se impone (49, 14/14 = 54): *Los beduinos han dicho: «Creemos.» Responde: «¡No creéis! Decid: Nos islamizamos.» La fe no ha entrado en vuestros corazones...* Si voluntariamente se acepta el islam, no puede abandonarse (16, 108/106 = 87), pero en modo alguno se admite

la conversión forzosa o por coacción social (2, 257/256 = 74). Dos o tres siglos después de cerrada la revelación los juristas idearán una especie de tribunal de la inquisición al mismo tiempo que, desarrollando la afirmación de 48, 2/2 = 51, afirmarán que Mahoma nunca pecó (*isma*), lo cual parece proceder de una exégesis abusiva del conjunto del Corán.

La doctrina expuesta en La Meca—que fue, por las circunstancias, esencialmente religiosa—recibió su codificación durante el período de Medina con disposiciones sucesivas que forman ya un catecismo práctico de los deberes del buen musulmán; a su lado aparecerán y se desarrollarán las leyes civiles y penales por las que debe regirse el ciudadano del naciente estado.

Las primeras consisten en ratificar el viernes como día de la plegaria pública rechazando la posibilidad de que tenga que ser festivo (62, 9/9-11/11 = 69), y estableciendo las reglas de las abluciones (5, 8/6-9/6 = 94): *Cuando os dispongáis a hacer la plegaria, lavad vuestras caras y vuestras manos hasta los codos. Pasad la mano por la cabeza y por los pies hasta los tobillos. Si estáis impuros, purificaos; si estáis enfermos, en viaje, o viniese uno de vosotros del retrete, o hubieseis tocado a las mujeres y no encontraseis agua, frotaos con polvo bueno—arena—y lavaos vuestros rostros y vuestras manos. Dios no quiere poneros en dificultad, pero desea que os purifiquéis...* La aplicación de este precepto no debió ser estrictamente obligatoria, puesto que un hadiz narra la historia de uno de sus generales que, en circunstancias de una fuerte helada y sin arena a mano, prescindió de la purificación ritual, porque hubiera tenido que realizarla con el agua fría del deshielo. Al contarle las circunstancias al Profeta, éste consideró válida la oración.

Igualmente es ahora cuando se precisan con detalle los ritos a seguir durante el ayuno de ramadán y la peregrinación. Las tradiciones que se forman en torno a estos dos hechos dan origen al ulterior calendario religioso musulmán. De paso se delimita la responsabilidad del hombre por sus actos: si en las azoras mequíes predominaron las afirmaciones favorables a la libertad humana, ahora, y en forma de oración, se establece la base de la cual partirán los teólogos de los siglos posteriores para aceptar el libre albedrío o el determinismo y fatalismo de los musulmanes (2, 286/286 = 74): *Dios no obliga a un alma sino en la medida de su capacidad: tendrá lo que haya adquirido y se le reprochará lo que haya adquirido. ¡Señor nuestro! No nos reprendas si nos olvidamos o faltamos. ¡Señor nuestro! No nos agobies con un fardo semejante al que cargaste sobre quienes nos precedieron. ¡Señor nuestro! No nos cargues con lo que no tenemos fuerza para soportar. ¡Borra nuestras faltas! ¡Perdónanos! ¡Ten misericordia de nosotros! Tu eres nuestro Señor: auxílianos contra la gente infiel.*

La organización del estado fue paralela a la reordenación de las costumbres matrimoniales de los árabes. Para Mahoma el problema no se planteó mientras vivió Jadicha, pues fue monógamo y, de creer a los hadices, completamente feliz. Pero entre sus compatriotas vivían tribus matriarcales (las menos) y patriarcales; existía la monogamia junto a la poligamia y se practicaba el matriarcado, la prostitución y el matrimonio a plazo. Este último (*muta*) fue consentido por el Profeta, al menos durante sus campañas largas, por ejemplo la de Jaybar (4, 28/24 = 93) para que sus hombres satisficieran sus necesidades sexuales, evitando la incontinencia con las mujeres (no musulmanas) de los vencidos: ... *Os es lícito, fuera*

de esos casos, buscar, con vuestras riquezas, esposas recatadas, no como fornicadores; por lo que gocéis con ellas, dadles sus salarios como donativo. No hay falta para vosotros en lo que acordéis mutuamente después del donativo... Mahoma, en este aspecto, adoptó la práctica de casarse *in situ* con las viudas de los vencidos—sólo desposó a una mujer virgen, Aísa, hija de Abu Bakr—, constituyendo así un harén en el que las mujeres—enfrentadas a veces entre sí—podían defender la causa de sus contríbulos. Dado que (2, 223/223 = 74): *Vuestras mujeres son vuestra campiña. Id a vuestra campiña como queráis pero haceros preceder*, es lógico que autorizase el *coitus interruptus* (*azl*) como modo de satisfacer los deseos de sus hombres cuando a éstos no les constaba si las mujeres de que iban a gozar estaban embarazadas. Ambas prácticas, la *muta* entre los xiíes y el *azl* en todo el dominio del islam se mantienen vivos hoy en día.

En el mismo orden de ideas, no admitió la prostitución como negocio (24, 33/33 = 69): *Si desean ser mujeres honradas, no obliguéis a vuestras esclavas a prostituirse... Quien las obligue será el único culpable, pues Dios será indulgente y misericordioso con ellas después de su violación.* Pero no pudo impedirla y, según la tradición, su propio médico, al-Hárit b. Kalada, tuvo abierta una casa de tolerancia en Taif. En ciertos casos, personas que alcanzaron cargos importantes desearon conocer su filiación paterna dados los antecedentes o rumores que circulaban sobre la virtud de sus madres, y a los que se debe el apodo de «hijo de su padre»—es el caso, a fines del siglo I/VII, del célebre Ziyad b. Abihi—. Pero para ello tuvieron que entablar un proceso judicial que les reconociera como hijos legítimos. Este proceso se substanciaba ya en la época preislámica por la compara-

ción de las huellas de los pies entre querellante y querellado.

En ningún lugar del Corán se ofrece la posibilidad de casar, por temor reverencial (*chahr*) a la mujer con quien no quiere y, en cambio, ya en las primeras revelaciones (58, 1/1-5/4 = 19) se rechazó la costumbre pagana del repudio instantáneo mediante la fórmula llamada *zihar* (su etimología viene de *zahr*, «espalda»). Consistía en decir: «Eres para mí como la espalda de mi madre.» Esto era suficiente para que el matrimonio quedara anulado como si, realmente, la rechazada hubiera sido la madre del marido (33, 4/4 = 73). La revelación de la azora 58 descendió con motivo del repudio por Aws b. al-Samit de su mujer Jawla bint Talaba. Ésta se quejó al Profeta haciéndole observar que en el momento de contraer matrimonio era joven, hermosa, rica, de buena familia y que su marido la dejaba vieja, fea, pobre y sin parientes.

Como consecuencia de la evolución política del estado mediní, Mahoma tuvo que modificar o regular algunas disposiciones anteriores, buenas en la teoría pero no en la práctica: recién llegado a Medina había establecido que los defensores y emigrados se unían biunívocamente, que pasaban a ser como hermanos, uno por cada lado, de modo que aquel que sobreviviera al otro era su heredero. Así, Sad b. Rabi, muerto en Uhud, dejó a su mujer encinta y con dos niños pero, en virtud de la *muaja* (hermandad) establecida, sus bienes debían pasar a Abd al-Rahmán b. Awf, un emigrado. La viuda se presentó ante Muhammad y protestó. Éste reflexionó y después recibió una revelación según la cual los dos hijos debían recibir dos tercios del total de la herencia; ella, como viuda, una octava parte, y el resto correspondía al hermano de la fraternidad. La aplicación de ésta y de otras normas detalladas en el

Corán dio origen a una rama muy importante de las matemáticas, el cálculo con fracciones, que es uno de los más complicados de la jurisprudencia musulmana: la de la partición de herencias (*ilm al-faraid*).

Si los vínculos de hermandad eran modificados con motivo de las circunstancias, igual ocurrió con los de la adopción preislámica: Zaynab bint Chahs se había casado con Zayd b. Harita, hijo adoptivo del Profeta y llevaba el nombre de Zayd b. Muhammad. Por tanto éste no podía casarse con su nuera (compárese con el bautismo católico, que impide a los padrinos casarse con sus ahijados). El cómo se planteó el caso, las circunstancias sociológicas y la solución del mismo ha sido objeto de agrias discusiones entre los musulmanes y dimmíes, pues las tradiciones presentan varias versiones. Parece ser que el Profeta fue a ver a Zayd a su casa y que al llamar y ver Zaynab de quién se trataba no quiso hacerle esperar, sin darse cuenta de que estaba vestida muy a la ligera. El Profeta, al ver una mujer tan hermosa, exclamó: *¡Oh Dios omnipotente! ¡Oh Dios que trastornas los corazones!*, e inmediatamente se marchó. Zaynab se había dado cuenta de lo que sentía Mahoma, y cuando regresó Zayd se lo contó todo. Éste se marchó inmediatamente a ver a su padre adoptivo y le ofreció divorciarse de su mujer, como hizo acto seguido. Pero Muhammad no podía casarse, dado el vínculo de parentesco voluntario que le ligaba con su nuera según las costumbres paganas, lo cual le hizo comprender lo improcedente de esta tradición, y Dios la suprimió (33, 36/36 = 73).

La política matrimonial del Profeta, las facilidades del divorcio preislámico sólo limitadas con la prohibición de la fórmula del *zihar*, fueron restringidas también procurando limitar las peleas conyugales (2, 230/230 = 74):

Si él la repudia por tercera vez, ella no le es lícita después hasta que se haya casado con otro esposo. Si éste la repudia, no hay pecado para ellos si vuelven a unirse, si creen que seguirán las prescripciones de Dios... La aplicación posterior de este versículo dio origen a una numerosa y picaresca casuística y al reconocimiento de que la mujer también tenía derecho a pedir el divorcio. Mayor orden introdujo en estas cuestiones la limitación del número de mujeres legítimas a cuatro (4, 3/3 = 93) y el establecimiento de que todas debían ser tratadas equitativamente, revelación que ha hecho pensar, ya en nuestro siglo, que el islam, de hecho, implantó la monogamia ante la imposibilidad del hombre de dar el mismo trato, exactamente, a varias esposas. En todo caso, el Corán (33, 52/52 = 73) previó cómo debía proceder el Profeta en la reducción de su harén—no contraer nuevos matrimonios—hasta haber alcanzado el número que ahora se establecía. La limitación de mujeres legítimas, reemplazables por divorcios—matrimonios consecutivos como ocurre hoy en Occidente—era más teórica que real, ya que los musulmanes seguían autorizados a tener concubinas.

A pesar de esta libertad sexual, el adulterio siguió existiendo. Como hemos señalado más arriba, en Medina circularon rumores de que Aísa lo había cometido, y el mismo Alí aconsejó a Mahoma que se separara de ella y la sustituyera por otra mujer: «¡Hay tantas!», le dijo. Éste, tras un mes de indecisión, compareció en público censurando las calumnias que se difundían acerca de su vida privada. Esta intervención motivó una pelea, en la mezquita, entre los partidarios de una y otra opinión. Mahoma pudo calmar los ánimos y unos días después tuvo una revelación en que se declaraba inocente a la calumniada (24, 11/11-26/26 =69).

Posiblemente la larga crisis del Profeta se debió a un problema de orden jurídico-religioso, ya que los versículos 4, 19/15-22/18 = 93, relativamente benignos para con los adúlteros, parece ser que habían sido derogados por otro que no figura en la recensión actual del Corán, pero que aún hoy aplican muchos xiíes y que la tradición pone en boca de Umar b. al-Jattab: *No os apartéis de la costumbre de vuestros padres, pues es una impiedad. Cuando un viejo y una vieja cometen adulterio, lapidadles siempre. Es un castigo procedente de Dios. Dios es poderoso, sabio* (cf. Deuteronomio 22, 21/24), que quedaba ahora derogado por el 24, 2/2 = 69: *A la adúltera y al adúltero, a cada uno de ellos, dales cien azotes. En el cumplimiento de este precepto de la religión de Dios, si creéis en Dios y en el Último Día, no os entre compasión de ellos. ¡Que un grupo de creyentes dé fe de su tormento!* En cambio, estos preceptos —como los restantes del derecho civil y penal en que no hubiera musulmanes de por medio—se aplicaban los respectivos textos sagrados de los *dimmíes*.

Algunos delitos aparecen ahora acompañados de sus penas. En el caso de asesinatos (2, 173/178-175/179 = 4): *Se os prescribe la ley del talión en el homicidio: el libre por el libre, el esclavo por el esclavo, la mujer por la mujer. A quien se le perdonase algo por su hermano, se sustanciará el pleito según lo acostumbrado y se le indemnizará con largueza. En la ley del talión tenéis vuestra vida, ¡oh poseedores de entendimiento!...* (cf. 5, 48/44-49/45 y Éxodo 21, 23-25), teniendo que ejecutar la venganza (17, 35/33 = 80): *El amigo de aquel que fue muerto injustamente... no se exceda en el asesinato. Él será auxiliado.* En modo alguno se alude a la intervención de la autoridad en la cuestión, y el problema se soluciona de modo parecido al de la Arabia preislámica, pero se tiene muy en cuenta (4,

94/92 = 93) si el homicidio ha sido involuntario, en cuyo caso se prevén una serie de indemnizaciones pecuniarias al margen del talión.

El robo tiene un castigo específico (5, 42/38 = 94): *Cortad las manos del ladrón y de la ladrona en recompensa de lo que adquirieron y como castigo de Dios...* Las tradiciones discuten la cuantía del robo para decidir la aplicación de una pena tan grave y, analizando lo que ocurría en la época preislámica y algunos ejemplos, cabe pensar que sólo se aplicó a los salteadores de caminos y bandoleros que despreciaban las vidas humanas. En el mundo semítico antiguo, al ladrón vulgar (cf. 2 Samuel 10, 4-5) se le humillaba, se le escarnecía, se le cortaba la barba en público, se le mesaba o se le arrancaba pelo a pelo; en el Antiguo Oriente se les mutilaba.

Al margen de estos preceptos quedan otros que la tradición ha mirado con recelo o, lo que es más, ha implantado a partir de tendencias que predominaron o creyeron que habían sido mayoritarias en el islam primitivo, tal, por ejemplo, la pretendida prohibición de la música, del baile y del canto que nos consta que se practicaban en Medina, antes y después de la predicación; tal la afirmación de que el arte islámico no puede representar figuras de seres vivos, y menos humanas—cuando parece demostrado que el Profeta tuvo tapices de este tipo, que alguna de sus banderas llevaba bordada un águila y que las primeras acuñaciones musulmanas representaban al califa de pie, con el sable al cinto—. Que más adelante (en el siglo II/VIII), y por motivos políticos, los omeyas intervinieran en los asuntos cristianos apoyando a los iconoclastas, es otra historia.

El juego—en el caso de los niños—se ve de modo indiferente, aunque utilicen muñecos; el de los adultos se prohibe si lleva consigo la apuesta de bienes (4, 33/29

= 93): *No comáis vuestras riquezas con lo futil, salvo si se trata de un negocio hecho de mutuo acuerdo...*, o sea, que las pérdidas debidas a un fracaso comercial son lícitas, pero no las del juego. Éste y el vino vienen unidos en distintos versículos que van, desde aquellos en que se aprueba el último (16, 69/67 = 87): *Obtenéis bebidas fermentadas y un buen alimento de los frutos de la palmera y de las vides...*, hasta los que suponen una franca restricción (5, 92/90 = 94). Pero estos textos habían sido revelados para impedir que los creyentes se mezclaran en las tertulias de los idólatras y judíos, en las que se calumniaba al Profeta y a su familia. Sin embargo, no se fijaron penas para quienes no respetaran este consejo, y fue Abu Bakr—jamás pretendió haber recibido revelaciones divinas—quien fijó la pena de ochenta azotes para el borracho. Se trató, pues, de una cláusula de derecho positivo como la que hoy obliga a los conductores a someterse a la prueba del alcoholómetro—que, inicialmente, apenas debió aplicarse—. La tradición narra que, al ocupar Mahoma los castillos de Nattah (Jaybar), mandó derramar por el suelo todo el vino allí almacenado. Sólo un musulmán, llamado Abd Allah y apodado el borracho, opinó que era mejor beberlo, lo cual le valió que el propio Profeta le diera unas cuantas patadas, invitando a seguir su ejemplo a los presentes. Pero, a pesar de esto y de la norma de Abu Bakr citada, nuestro hombre seguía bebiendo aún en tiempos del califa Umar, y todos los testimonios inducen a pensar que salvo en caso de notoria embriaguez, las autoridades de entonces (y de mucho después) prefirieron no enterarse de este tipo de infracciones.

Pero la obra más importante realizada por Mahoma en Medina fue la creación de un estado musulmán que pudo hacer frente a todos los enemigos interiores y exte-

riores que intentaron destruirlo en cuanto murió. Por tanto, en ese instante estaban ya formadas, aunque fuera de modo embrionario, las instituciones básicas del mismo: el cuerpo de funcionarios, la organización militar, la hacienda pública y las relaciones exteriores.

El primero se basaba en la delegación total del poder durante todo su mandato de acuerdo con lo que se deduce de las aleyas de los príncipes (4, 61/58 = 93): *Dios os manda que devolváis los depósitos a sus dueños, y cuando juzguéis entre los hombres, que juzguéis con justicia. ¡Qué bello es lo que Dios os manda! Dios es oyente, clarividente. ¡Oh los que creéis! ¡Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a los que ostentan poder de entre vosotros! Si disputáis por algo, llevadlo ante Dios y el Enviado...* Igualmente ocurría cuando un ejército (*chund*, palabra de origen iranio que ya aparece con este significado en el Corán) se ponía en campaña: el general que lo mandaba ejercía todos los poderes y los combatientes eran voluntarios en el caso de una acción ofensiva. En caso de tener que hacer frente a un ataque se procuraba movilizar a todos los musulmanes, excepto a los inútiles, y se coaccionaba a los ricos que intentaban eludir el servicio (9, 82/81-97/96 = 86).

Es cierto que mientras el Profeta residió en Medina estuvo en constante estado de guerra con unos u otros de sus vecinos, pero de los textos no se deduce que tuviera que realizar ofensivas constantes pensando en someter al mundo entero al islam por la fuerza de las armas. Las teorías que respecto a la «guerra santa» (*chihad*) elaboraron los juristas un par de siglos más tarde se basan en la tradición que, mayoritariamente, no preveía la existencia de residentes musulmanes en territorios dominados políticamente por autoridades no musulmanas. Por tanto, el problema de conciencia que se planteó a estos grupos se solucionó

bien por la vía de la hipocresía legal (*taqiyya*), en que se «fingía» adoptar la religión del enemigo si el no hacerlo ponía en peligro la vida, el mayor bien que Dios ha concedido al hombre (mudéjares y moriscos en el siglo XVI), o bien, y en tiempos contemporáneos, comentar las alusiones coránicas referentes a los emigrados a Medina y, sobre todo, los que aluden a los criptomusulmanes que permanecieron en La Meca durante los seis años (622-630) en que, después de la hégira, aún duró el gobierno politeísta. Es por este camino por el que algunos pensadores musulmanes justifican la existencia de buenos franceses, españoles, rusos, ingleses, etc. (en la emigración, *challiyya* actual), musulmanes que pagan sus impuestos, nacionales o no, a autoridades *dimmíes*.

En cambio, Mahoma sí tomó providencias detalladas para evitar ser atacado por sorpresa y entre ellas figura la promulgación del rito de la oración en tiempos de peligro (4, 102/101-104/103 = 93): *Cuando recorréis la tierra no cometéis falta al abreviar la plegaria si teméis que os ataquen quienes no creen... ¡Profeta! Cuando estés entre los creyentes y los dirijas en la plegaria, permanezca una parte de ellos junto a ti y coja sus armas. Cuando los que rezan se prosternen, que estén detrás de ellos. Luego venga la otra parte que no ha rezado y ore contigo. Los que ya hayan rezado, pónganse en guardia y cojan las armas. Quienes no creen desearían que descuidaseis vuestras armas, pues caerían sobre vosotros en una carga única...* Igualmente previó los detalles para el establecimiento de treguas, incluso con los paganos (9, 1/1-12/12 = 86), y admitió la intervención en el campo de batalla de seres sobrenaturales, creyendo, como la mayor parte de los semitas, en la existencia de ejércitos celestes (para unos, los ángeles; para otros, las estrellas encuadradas en los regimientos de las constelaciones).

La hacienda pública tuvo por base el botín de las continuas campañas victoriosas que, en principio, pertenecía a Mahoma (8, 1/1 = 107), pero que éste acostumbraba a repartir según unas normas, relativamente estrictas, inspiradas, en parte, en las de la Arabia preislámica (8, 42/41 = 107): *Sabed que de cualquier cosa que forme parte del botín que obtengáis, pertenece el quinto a Dios, al Enviado, a los allegados del Enviado, a los huérfanos y al viajero...* Evidentemente, en ese botín entraban los tesoros de los dioses que desaparecían ante el triunfo musulmán (24, 33/33 = 69) y el *azaque* o limosna, voluntario en el período de La Meca (73, 20/20 = 16) y casi obligatorio (2, 104/110 = 74) durante el período de Medina; a éste, facultativamente, podía añadirse la limosna (*sadaqa*) o donativo (9, 60/60 = 86). La usura quedaba terminantemente prohibida.

Una buena fuente de ingresos fue la capitación o *chizya* pagada por los judíos, cristianos y sabeos o mazdeos (*dimmíes*) que se quedaron a vivir en las zonas del territorio del islam (9, 29/29 = 86) que no habían sido declaradas prohibidas (*haram*) para los infieles y cuyo importe variaba según el acuerdo concluido con ellos en el momento de la capitulación.

Resumiendo, al morir Mahoma se encontraban sólidamente establecidos los fundamentos de las cinco obligaciones que el islam impone a sus fieles: 1) creer en la unidad de Dios; 2) cumplir las oraciones prescritas, tres o cuatro veces al día: posteriormente se aumentó a cinco el número, puesto que quedó fijado que la oración del mediodía del viernes fuera obligatoria para todos, al igual que el sermón que se incluía en la misma y que Mahoma pronunció siempre que pudo. En caso contrario, delegaba sus funciones en un *imam* (imán) y un *jatib* (predicador) que le sustituían esporádicamente. Instituyó también

las abluciones rituales; 3) pagar un impuesto (azaque) destinado a los musulmanes pobres; 4) observar el ayuno de ramadán; y 5) en caso de tener los medios económicos suficientes, realizar la peregrinación a La Meca.

La evolución de estas líneas maestras de la nueva religión, hacia lo que hasta casi nuestros días se ha considerado dogma del islam y que se ha fosilizado en distintos credos (*aqida*), fue obra humana, de un grupo de teólogos de ideología muy concreta. Puede en cierto modo pensarse qué hubiera ocurrido con el naciente cristianismo si, en vez de triunfar las ideas de San Pablo, hubiera sido sobre las de San Pedro (cf. Gálatas 2, 11 y ss.) sobre las que se hubiese instituido la iglesia.

VI

EL TEXTO ACTUAL DEL CORÁN

La palabra Corán aparece numerosas veces en el Libro y, fijándose en los contextos en que se inserta, puede intuirse lo que Mahoma entendía con ella: guía para los hombres; prueba de que es verdad lo que en él se afirma; medio para discernir la verdad del error; camino recto, etc. En 6, 19/19 = 103 dice claramente: *Dios... me ha inspirado este Corán a fin de que os advierta con él, así como a quienes alcance.* Cuando se escucha, los fieles deben mantenerse callados. Tiene el mismo rango que el Pentateuco, el Evangelio y los libros sagrados de las otras religiones. La palabra en sí parece que deriva del siriaco *qeryana*, que significa salmodeo, lectura en voz alta, predicación.

El sistema gráfico en uso en la Arabia del Norte a principios del siglo VII era suficiente para la notación de textos de uso corriente, preferentemente comerciales, pero, falto como estaba de vocales, signos auxiliares y puntos diacríticos, carecía de los elementos necesarios para fijar de modo invariable obras de carácter altamente literario en las cuales aparecían reflejadas muchas veces los más finos valores del espíritu. Las palabras de Mahoma, a quien la tradición dominante supone analfabeto, por más que conozcamos otras que dicen todo lo contrario, fueron puestas por escrito de modo muy rudimentario, pero que permitía a los memoriones reproducirlas fielmente, pues la fijación escrita de las consonantes ayuda-

ba a reconstruir las palabras, a pesar de que la figura de varias letras se confundía entre sí. Por ejemplo, en posición inicial, un mismo signo representaba la b, la t, la *t*, la n, la y. Aun hoy en día esas letras sólo se distinguen por la adición de puntos diacríticos cuyo olvido, mala colocación o forma, tan malos ratos hacen pasar a los estudiantes de paleografía árabe. El texto coránico estuvo sujeto, pues, en sus inicios, a dos fijaciones independientes: la escrita, en que un discípulo, celoso y letrado a la vez, recogía el *ductus* de la revelación, y la oral en que al mismo tiempo fijaba en la memoria las vocales largas, cortas y consonantes que tenían que articular en el momento en que transmitiera el texto a sus discípulos. La tradición nos ha conservado los nombres de los principales escribas de Mahoma: Muad b. Chabal, Ubayy b. Kab y Zayd b. Tábit (m. 45/666). Parece ser que todos ellos fueron fieles al texto dictado, a pesar de que una tradición popular—utilizada como argumento apologético por cristianos nuevos como el alfaquí Juan Andrés en su *Libro que se llama confusión de la secta mahometana y del Alcorán* (Valencia, 1515)—incita a pensar que algún escriba de poca talla o mala fe se permitió correcciones de estilo que fueron rechazadas inmediatamente.

Cuando el Profeta recibía una revelación, en especial durante el período mediní, llamaba a sus secretarios que lo escribían en pedazos de cuero, omoplatos de camello y otros objetos entonces empleados como material de escritorio—corteza de palma—y, tal vez, papel importado desde China. Es difícil saber si todo el texto revelado fue puesto por escrito en los dos o tres últimos meses de la vida del Profeta, pero sí parece deducirse que él mismo cerró su obra con el versículo (5, 5/3 = 94): *Hoy os he completado vuestra religión y he terminado de daros mi bien.*

Yo os he escogido el Islam por religión. Estas palabras parecen haber sido reveladas poco antes de su muerte. Pero desde que el Profeta había llegado a Medina había enviado «memoriones» a llevar la buena nueva a distintas tribus y es lógico que mientras éstos estuvieran ausentes siguiera recibiendo la revelación. Por tanto, a su regreso, los viajeros se veían obligados a aprender las aleyas que desconocían y, en consecuencia, puede pensarse que Mahoma, una vez consolidada su situación en Medina, hacía llevar a sus secretarios un registro puesto al día del Texto, y que las tradiciones que nos afirman que ningún memorión supo el Corán por completo deben entenderse en el sentido de que, mientras el Profeta vivió, el texto podía aumentarse, y que los memoriones que habían sido enviados a instruir a nuevos conversos no tenían noticia de las últimas adiciones habidas hasta su regreso a Medina. Una vez promulgado el pasaje citado (5, 5/3 = 94) fue ya posible encontrar hafices que conocieran todo el Corán, pues el Profeta sabía que no recibiría nuevas revelaciones. Sí debe ser verdad que muchos hafices debían discrepar entre sí al pronunciar algunas vocales y consonantes, las primeras por no escribirse y las segundas por no tener representación propia (unas diez) a falta de puntos diacríticos. Estos defectos gráficos permitían introducir una fluctuación de matiz que no cabe creer que admitiera el Profeta.

Es difícil poner un ejemplo de lo que decimos dada la diferente estructura filológica del árabe y el español. Pero una secuencia de consonantes como *ms* el lector podrá leerla como *masa*, *mesa*, *misa*, *Mosa*, *musa*, *amas*, *mes*, *remesa*, etc. Sin embargo, si se encuentran más consonantes podrá intentar resolver el acertijo, por ejemplo, *lrms* podría permitir deducir *La remesa*, *El río Mosa*, etc. Un

caso de este tipo es, dada la estructura lingüística, de mucha más fácil solución en las lenguas semíticas, y el árabe entre ellas, que en las romances.

En cambio, parece seguro que fue el propio Mahoma, quien alteró el orden de las revelaciones en el texto coránico, mandando incrustar las aleyas que recibía en los capítulos y lugares que estimaba convenientes. Una tradición que remonta a Ibn Abbás parece confirmar lo dicho. Y, en consecuencia, que el texto que tenemos ante nuestros ojos en lo que dice el *ductus consonántico* es el mismo comunicado por Dios a Mahoma, conforme dice el versículo o aleya 5, 5/3 = 94 y apunta la 34, 40/40 = 76.

Pero como sólo existía un texto, el original, éste se iba adecuando a las necesidades de la revelación o, en otras palabras, sólo existía un archivo cuyas «papeletas» se cambiaban de sitio; entre ellas se intercalaban otras nuevas y se suprimían algunas antiguas. Muerto el Profeta, las «fichas» sobre las que estaba escrita la revelación podrían perderse, cambiar de lugar o ver cómo se introducían otras en medio. Los que evitaban este desbarajuste eran unos cuantos «memoriones», que iban cayendo progresivamente en los campos de batalla, y por ello, Umar b. al-Jattab, viendo la cantidad de «expertos» muertos en el combate de Aqraba contra el falso profeta Musaylima (11/633), llamó la atención del califa Abu Bakr (11/632-13/634) sobre el problema. Éste, dándose cuenta de la gravedad del asunto, ordenó que evitara tal desastre a un mediní de veinte años que había sido escriba del Profeta, y a la vez memorión, Zayd b. Tábit b. al-Dahhak al-Ansarí (m. 45/666). Empezó su trabajo reuniendo todos los textos escritos que pudo hallar, los copió en hojas (suhuf) o pergamino y recopiló aquellas que sólo conocían algunos memoriones, al menos así lo afirma alguna tradi-

ción. Ejemplo de un «descubrimiento» serían los actuales versículos 9, 129/128-130/129 = 86, que habría recitado un fiel en tiempos de la compilación definitiva de Utmán. El texto así establecido pasó a ser propiedad particular del califa y luego de su sucesor, Umar. Al ser asesinado éste, lo heredó su hija Hafsa (607-45/665), esposa que había sido del Profeta.

Muchos fieles, por su parte, habían recogido por escrito el texto del Corán, y de algunos de ellos, cuando menos de seis, tenemos noticia de su existencia y, en ciertos casos, de su contenido: el de Abd Allah b. Abbás (619-68/687), primo del Profeta, representaba una recensión medinesa similar a las de Ubayy o Ibn Masud, y contenía dos azoras («Renegamos» y «La carrera») que no figuran en la Vulgata; el de Alí b. abi Tálib, primo y yerno del Profeta, así como cuarto califa (c. 600-40/660), quien parece que intentó ordenar las azoras cronológicamente. Por motivos políticos, el *corpus* así constituido debió tener un valor considerable para los xiíes, pero las copias que se sacaron del mismo discreparon mucho entre sí, hasta el punto de que al publicarse la compilación de Utmán y al disponer el islam de un texto oficial, éste desplazó entre los mismos xiíes al de su jefe, Alí. Hay noticias de que aún en el siglo IV/X existían copias del texto reunido por Ubayy b. Kab, escriba del Profeta. Al parecer, éste discrepaba notoriamente de la Vulgata, con la que no coincidía ni en el orden ni en el título de las azoras; eran ciento dieciséis en lugar de las ciento catorce actuales, y entre ellas se contaban las dos mencionadas al hablar del texto de Abd Allah b. Abbás. Otra colección fue la de Abd Allah b. Masud (m. c. 30/650), beduino de origen coraixí y cuyas simpatías se inclinaban por Alí. Fue uno de los primeros conversos al islam y servidores de

Mahoma a quien debió llegar a conocer íntimamente. Su texto no coincidía ni con el actual de la Vulgata ni con el de Ubayy y en él no figuraban ni la primera ni las dos últimas azoras.

En la mayoría de estos textos las azoras estaban dispuestas en orden decreciente de longitud y debían existir bastantes variantes de lectura, y una muestra de esto se encontraría en 103, 1/1-3/3 = 33. Que hubiera variantes de este tipo es lógico, dado el defectuoso sistema empleado en la notación gráfica del primitivo Corán. La continua muerte de memoriones y el aprendizaje cada vez más extendido y por gentes de diversos dialectos árabes iba aumentando las discrepancias, y una tradición hace repetir al emir Hudayfa, antes de salir en campaña hacia Armenia (30/650), ante el califa Utmán, los mismos argumentos empleados por Umar b. al-Jattab veinte años antes para convencer a Abu Bakr de la necesidad de establecer una compilación oficial antes de que los fieles discrepen sobre el *Libro de modo parecido a como lo hacen judíos y cristianos*. El califa le hizo caso y pidió a Hafsa el texto del Corán compilado por Zayd b. Tábit y puso a éste al frente de una comisión compuesta por Abd Allah b. al-Zubayr (2/624-72/692), Abd al Rahmán b. al-Hárit y Said b. al-As. Algunas tradiciones hacen aumentar el número de sus miembros a doce.

Utmán mandó que en caso de discrepancia sobre la articulación de una palabra debía prevalecer el dialecto de La Meca, porque en éste se había revelado el Corán. La medida era sumamente política desde el momento en que se tomaba como base el texto de Hafsa, que había sido mujer del Profeta, y venía garantizado con la autoridad de los dos primeros califas ya entonces aureolados de gloria por su espíritu de equidad y sus grandes

triunfos militares. La comisión hizo todo lo posible para hacer olvidar que, de hecho, excepto su presidente Zayd b. Tábit, era una emanación de los coraix. Llena de escrúpulos *corrigió e incrementó* (?) el texto inicial con mucho cuidado y una paciencia digna de loa, y no vaciló en desplazarse y tomar nota de todas las adiciones y enmiendas propuestas, que eran contrastadas con el mayor celo.

Estos hombres, como el mismo califa, sabían que existían otros textos aparte del de Hafsa y que los sirios preferían el de Abd Allah b. Masud, los de Basora, el de Ubayy b. Kab, etc. Por tanto, si querían que su obra fuera aceptada universalmente no podían incrementar el texto, pero sí podían corregir la lectura dudosa de alguna letra que no implicara modificación del sentido, puesto que el resto de la grafía no lo hubiera permitido; podían desplazar algún versículo o grupos de versículos de una azora a otra, pero no podían suprimirlos, siendo, por tanto, sumamente sospechosos los textos que se nos han conservado de doce pretendidos versículos omitidos, de entre los cuales, el más importante, es el de la lapidación de los adúlteros, por el uso que del mismo han hecho recientemente, algunos estados musulmanes.

Es más, cuando Utmán decidió hacer suya la obra de la comisión es posible que, como indica un hadiz, por lo demás sospechoso, mandara destruir todos los textos fragmentarios escritos sobre material de fortuna (omoplatos, corteza de palma, etc.). El original de Hafsa, en cambio, se devolvió a ésta, y no persiguió ni buscó los códices de propiedad privada cuya existencia le constaba: desaparecieron con el correr del tiempo. De la compilación redactada bajo la presidencia de Zayd b. Tábit, ordenó sacar cuatro o siete copias (el número varía según

las tradiciones), las mandó distribuir por las principales ciudades del islam y sólo en algún caso, como el de Ibn Masud, protestó por motivos de prestigio, tal como indica la siguiente frase que se le atribuye: «Me han tenido apartado de la copia de los ejemplares del Corán y en cambio la han encargado a un hombre que, en el momento de mi conversión, aún estaba en los riñones de su padre», con lo que aludía a (86, 5/5-7/7 = 35): *Ha sido creado de agua eyaculada que sale de entre los riñones y el mediastino.*

Mucho más importante es anotar que Alí b. abi Tálib no rechazó el texto utmaniano—que generalmente denominamos Vulgata y es el que hoy se utiliza en todo el mundo musulmán—y este detalle es interesantísimo, puesto que si el califa hubiera suprimido del texto los pasajes pro-alíes que algunos xiíes actuales creen que figuraban en el *corpus* primitivo, Alí hubiera protestado enseguida, puesto que era enemigo de Utmán, y su situación familiar (yerno del Profeta) y social (uno de los primeros conversos al islam) le daba libertad de palabra; y si no la hubiera podido o querido ejercer en el momento de divulgarse la compilación, nadie le hubiera impedido hacerlo al ser proclamado califa después del asesinato de Utmán.

Si el texto consonántico de la Vulgata, tal y como hoy lo leemos, puede creerse que es el mismo autorizado por Mahoma antes de su muerte, no ocurre lo mismo con los signos de puntuación (o auxiliares) y las vocales. Para estos detalles siguieron siendo necesarios los memoriones, y el poder—en especial los primeros omeyas—procuró ir eliminando, sin coacción, los *corpus* privados, así el de Hafsa—que había servido de base a la Vulgata—a la muerte de ésta, y poco a poco, imitando lo que hacían judíos y cristianos para salvaguardar sus textos sagrados, fue introduciendo las vocales para evitar que los lectores, cons-

ciente o inconscientemente, matizaran a su gusto el texto consonántico.

Esta política de convivencia se trocó en violenta cuando bajo el califato de Abd al-Malik se vio que algunos lectores (*qurra*), como Anas b. Malik (m. c. 91/709), tomaban parte en los levantamientos antidinásticos y que, con mala fe, inventaban variantes de bulto. Entonces, el gobernador del Iraq, al-Hachchach (m. 87/705), inició la destrucción de los textos privados pero, en modo alguno, como pretenden algunos orientalistas hipercríticos (Casanova), «inventó» el *corpus* de la Vulgata. Se destruyeron algunos manuscritos (no todos) que se encontraron entre los descendientes de Ubayy, Alí, Ibn Masud y Abu Musa al-Asarí (614-42/662), y se obligó a los lectores a aprender la pronunciación de las consonantes y vocales tal y como establecía el poder legalmente constituido, que aceptaba, en este punto, algunas variantes. Se mandó contar el número de letras y de palabras que contenía el texto del Corán, a semejanza de lo que hacían los escribas judíos del tiempo de Jesús con la Biblia y más tarde los masoretas. La cuenta de las letras y de las palabras no coincide en todos los autores, pero esto no se debe a una alteración del texto sino al sistema seguido por cada uno y la fecha en que la realizaron. Piénsese en lo que ocurriría hoy aplicando este sistema a *Platero y yo* de Juan Ramón Jiménez, o si contabilizásemos las letras de la «radical» *ms* (cf. pág. 113) cuando ya estuviese introducida la vocal *a*, que en árabe se refleja en la edición de una consonante auxiliar.

Poco a poco, y a pesar de sus adversarios, la reforma fue extendiéndose y las vocales y signos auxiliares fueron apareciendo en los coranes aunque escritos con tinta de distinto color de la del texto consonántico. Pero aún en el siglo IV/XI se discutía (hoy ya nadie lo discute) si era lí-

cito sugerir de este modo la lectura correcta. Sin embargo, y a pesar de estas reformas, quedaban pendientes varios problemas puesto que, si la grafía árabe en su forma completa contiene veintiocho consonantes, la lengua hablada era, y es, mucho más rica y poseía, además de los sonidos cacofónicos, seis eufónicos más que se utilizaban en la lectura del Corán y de la poesía.

En consecuencia, para la recitación (lectura) correcta del texto revelado con toda la gama de vocales (*a*, *e*, *i*, *o*, *u*) y las nasalizaciones, asimilaciones, etc. utilizadas para el embellecimiento de su lectura, hubo que averiguar cuáles fueron las autorizadas en la época del Profeta y las conservadas por los primeros memoriones (*hufaz*; si eran capaces de recitarlo en voz alta, *qurra*). Éstos habían sido, inicialmente, muy pocos, pero habían tenido discípulos y así, de generación en generación, se habían transmitido las primitivas lecturas. Su enseñanza se transformó en una profesión de la que vivieron y, a veces, adoptaron posiciones políticas que podían no estar conformes con la piedad y el rigor moral de sus antecesores y, por ello, algunos se negaron a colaborar en la fijación de la Vulgata e incrementaron el número de variantes casi al infinito. Para poner fin a este desbarajuste, los exegetas recurrieron a analizar las cadenas de transmisores y ver sobre qué variantes se podía aceptar un consenso que no alterara el texto de Utmán. En consecuencia, se podían admitir lectores heterodoxos siempre y cuando éstos no entraran en conflicto con la grafía escrita de la Vulgata.

Nafi al-Layti (m. 169/785), fundador de uno de los sistemas canónicos de lectura, decía que había estudiado con setenta maestros de la generación siguiente (?) a la del Profeta, y que había aceptado las lecturas sobre las cuales estaban de acuerdo dos de ellos y había rechazado aque-

llas en que uno discrepaba. Por tanto, en el siglo II/VIII, los lectores podían estar en desacuerdo con la pronunciación de alguna palabra y, en consecuencia, se clasificaron las lecturas en indiscutibles, seguras y excepcionales o sospechosas. Así se formaron siete sistemas ortodoxos de leer el Corán.

El texto del Corán, tal y como lo presenta hoy la Vulgata, contiene una serie de indicaciones que nada tienen que ver con la revelación: el título de las azoras que procede de una palabra o episodio mencionado en sus aleyas. A veces, una misma azora es conocida por más de un nombre. Detrás del título acostumbran a venir una serie de indicaciones generales: lugar de la revelación (La Meca o Medina), número de versículos, versículos desplazados y título de la azora revelada inmediatamente antes. La división en aleyas de la azora y la numeración correspondiente es obra, idénticamente, humana. Se discute si el texto revelado empieza con la fórmula *En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso* que sólo falta al principio de la novena azora porque ésta, inicialmente, debió ser continuación de la octava. Algunas tradiciones refieren que Umar recitaba unidas, es decir, sin intercalar la fórmula citada, las azoras 105-106 y 113-114, lo cual llevaría a pensar que en su origen también formaban una unidad. Ya que esas palabras figuran dos veces como texto revelado (11, 43/41 = 99) y (27, 30/30 = 75) puede suponerse que eran de uso corriente en vida del Profeta, pero es imposible saber si fue él quien encabezó las azoras con dicha fórmula que recuerda el *besem Yahvé* de la Biblia. En todo caso, los lectores discrepaban en si debía considerársela como un versículo o no.

De todo lo dicho se desprende que en el momento de morir Mahoma la revelación ya estaba cerrada; que to-

dos los musulmanes que vivían en ese momento—por más que existían diferencias de criterio entre ellos y los intereses y los lazos sociales les separaran en cuestiones de detalle—sabían que tenían el futuro del naciente estado en sus manos y que su continuación estaba en el futuro de sus bienes y haciendas. Y, antes de enterrar a Mahoma, discutieron no sólo quién había de ser su sucesor sino en qué aspectos debía sucederle. Dado que Dios nada había previsto en el Corán sobre este extremo, hubo que buscar la persona que podía continuar la obra iniciada, y el título y poderes con que debía reconocérsele. Todos los musulmanes están de acuerdo en que fue Abu Bakr y le dan el título de Califa. ¿Qué significado tiene esta palabra? En el Corán aparece citada con un cierto valor definitivo dos veces (2, 28/30 = 74): *Recuerda cuando dijo tu Señor a los ángeles: «Pondré en la tierra un vicario.» Dijeron: «¿Pondrás en ella a quien extienda la corrupción y derrame la sangre mientras nosotros cantamos tu loor y te santificamos?» Respondió: «Yo sé lo que no sabéis»*, y (38, 25/26 = 104): *¡David! Nos te hemos colocado como vicario en la tierra: ¡juzga entre los hombres según la Verdad! ¡No sigas la pasión, pues te extraviaría de la senda de Dios! Quienes se extravían de la senda de Dios tendrán un duro tormento, porque han olvidado el día de la Cuenta*. Obsérvese que en ese par de versículos hemos traducido la palabra árabe *jalifa* por vicario y no por califa, por tener esta palabra española unas connotaciones semánticas influidas por la *saría* o jurisprudencia musulmana que no existían en el momento de que hablamos.

¿Qué significaba en las discusiones de los primeros musulmanes esta palabra? Si admitimos el orden cronológico que representan, teóricamente, las aleyas anteriores, de las más antiguas se deduce que podía ser un tirano; de

la segunda, un juez equitativo, un árbitro universalmente reconocido conforme lo había sido Mahoma. Pero, además, dada la estructura del árabe, la raíz *jlf*, que figura en otros lugares del Corán funcionando como verbo, nombre o partícula, permite precisar algunos detalles: significa seguir uno después de otro bien por derecho de herencia, bien por delegación. En este caso equivaldría a «lugarteniente o delegado de...». El Corán (43, 60/60 = 112) dice: *Si quisiéramos os daríamos ángeles, por sucesores en la tierra.* Por tanto, *califa* o *vicario* o *delegado* o *lugarteniente* es el nombre de quien reemplaza o actúa por delegación, como ocurría en virtud del tratado franco-español de 1912 en que el *califa* de la zona norte del protectorado de Marruecos—instalado en Tetuán—actuaba por delegación del sultán de toda la nación marroquí, que residía en Rabat; por tanto, Abu Bakr actuaría ¿como lugarteniente de quién? Cuando se trató de este tema y quisieron intitularle Califa de Dios, el elegido no quiso aceptarlo en modo alguno arguyendo que él era el Califa del Profeta de Dios, de donde se deduce que excluía la posibilidad de recibir cualquier tipo de revelación y que entendía que sus poderes eran los señalados en 38, 25/26 = 104, es decir, puramente humanos, entre los cuales el más importante era el de presidir y dirigir la oración (*imam*, imán). Más adelante estas palabras recibirían otras connotaciones e incluso llegaría a discutirse si el don de la profecía hubiera podido ser heredado por Ibrahim, único hijo varón de Mahoma, en caso de no haber muerto en edad temprana, y si ese don había pasado a los descendientes de Alí. Pero todas estas cuestiones no preocupaban en el año 632. La exégesis del Corán con estos fines nació más tarde.

En el momento de la muerte del Profeta, Umar b. al-Jattab se negó a creer la noticia cuando se la comunica-

ron, afirmando que se trataba de una desaparición temporal, como la de Moisés en el Sinaí. Pero tuvo que confesar al día siguiente, ante la comunidad, que en la víspera había hablado movido por la emoción puesto que creía, había creído, que el Profeta sería el último en morir de todos los fieles; sin embargo, Dios lo había dispuesto de otro modo y a los musulmanes no les quedaba más remedio que seguir la vía señalada por Él al dejarles el Corán. Por tanto: *Dios ha encargado de todos vuestros asuntos al mejor de todos, al segundo de los dos que se habían escondido en la caverna* (9, 40/40 = 86). *Levantaos y pronunciad el juramento de la obediencia* (o sea, la *baya*).

La palabra técnica empleada para «juramento» aparece en el Corán en distintos pasajes y con formas morfológicamente variables, pero, en definitiva, encierra un sentido comercial—como tantos otros vocablos del Texto—que contiene la idea de trueque, venta, negocio, contrato o convenio, o sea, el acuerdo entre dos partes sobre un tema dado. Los musulmanes (48, 18/18 = 51) *han jurado fidelidad debajo del árbol* a Mahoma en Hudaybiyya, y en el momento de la muerte de éste se la juran a Abu Bakr en la asamblea de al-Saqifa (13 rabi I, 11/8 de junio 632). Ahora bien: si parecen seguras las «condiciones» del primero, son mucho más dudosas las del segundo. Los hadices recogidos por Tabarí y otros autores prueban que la comunidad musulmana estaba muy dividida sobre quién debía ser el califa, qué poderes debía tener y a qué clan, tribu o grupo debía pertenecer.

Las discusiones entre defensores y emigrados fueron fuertes: los primeros querían tener un emir suyo y que los emigrados escogieran otro, es decir, que hubiera dos estados con una misma religión. Abu Bakr parece haberse sentido ofendido en la discusión, pues había asegurado

que los príncipes serían de los coraix y los ministros de los aws y los jazrach. Por su parte, Abu Sufyán b. Harb, jefe del clan omeya, no quería ni oír hablar de Abu Bakr, que pertenecía al clan de los taym, y prefería reconocer a al-Abbás o a Alí b. abi Tálib, a lo cual éste se negó. Un buen musulmán como Sad b. Ubada se negó a jurar con un discurso que conserva Tabarí, tan retórico, que probablemente es falso en la forma pero no en el fondo: «*¡Por Dios! Os acribillaré con las flechas que contiene mi carcaj, enrojeceré mi lanza con vuestra sangre, os golpearé con el sable mientras mi mano tenga fuerzas para sostenerlo; os combatiré con mis familiares y con mi tribu, que me obedecen, antes de hacer lo que me pedís. Juro que aunque los genios se asociaran con los hombres para defender vuestra causa, jamás prestaría ese juramento antes de comparecer ante mi Señor y saber qué es lo que Él me reserva*»; Alí, el primo del Profeta, tampoco juró y Abu Bakr no declaró herejes a éstos y a otros personajes que se negaron a acatarle, pues era un igual de ellos al cual se encomendaba una tarea que ignoraba si podría llevar a cabo, ya que él, Abu Bakr, no estaba en las mismas condiciones que el Profeta, pues era un simple lugarteniente. Por tanto, rechazó el título de Califa de Dios y sólo aceptó el de Califa del Profeta de Dios.

Inmediatamente estalló una sublevación general de las tribus, en especial de los tamim, contra los coraixíes. Las guerras que siguieron se llamaron de «los apóstatas» (*al-ridda*) por más que hay constancia de que en algún caso el enfrentamiento se debió a móviles distintos del religioso: no aceptaban la jefatura de Abu Bakr (como Alí y Sad b. Ubada) y se negaban a pagarle el azaque. Es el caso de Malik b. Nuwayra, quien declaró a Jálid b. al-Walid, que había ido a someterle, que continuaba siendo

musulmán pero que no pagaría el impuesto al «compañero de Jálid», es decir, a Abu Bakr. Si se quiere, que no querían ser vasallos de los coraix. Malik fue derrotado en la batalla y ejecutado. Cuando Umar b. al-Jattab se enteró, corrió a protestar ante Abu Bakr, pidiendo que se aplicase la ley del talión y que acabaran con la vida de Jálid por haber asesinado a un musulmán. El Califa admitió el hecho, pero disculpó a su general con el pretexto de que había entendido mal sus órdenes. Algo parecido debió pasar con el poeta al-Hutaya b. Aws, coetáneo del Profeta, quien declamó estos versos:

> Hemos obedecido al Profeta de Dios mientras vivió entre
> nosotros. ¡Servidores de Dios! ¿Que quiere Abu Bakr?
> ¿Es que quiere legarnos a su hijo Bakr, cuando muera?
> ¡Por Dios! Sería un golpe que nos rompería los riñones.

Por tanto, al-Hutaya no apostata, *ridda*, sino que se niega a aceptar el usufructo del poder—y, en consecuencia, de la hacienda pública—por una familia determinada, en este caso del clan coraixí de los taym. Evidentemente, al lado de estos rebeldes políticos existieron apóstatas y falsos profetas, pero puede deducirse que en el momento de la jura del primer califa no existía una idea clara de si éste debía administrar una comunidad política, religiosa o político-religiosa. Esta última fue ganando adeptos gracias al comportamiento piadoso de Abu Bakr y a que el Profeta, en vida y durante alguna de sus ausencias, había delegado en él la función de *imam* (imán) en ciertos actos litúrgicos, y a la ulterior evolución ideológica que se inicia con fuerza bajo el gobierno de su sucesor Umar b. al-Jattab.

Y tampoco existía una idea clara sobre si el procedimiento de la *baya* era correcto. Prácticamente los mismos

personajes que presenciaron el juramento de Abu Bakr no lo exigieron dos años después al sucesor de éste. Tras el atentado de Umar b. al-Jattab parece que quedó claro que no se sabía aún cómo proceder a designar a su lugarteniente: un partido pretendía que no era necesaria la continuidad del califato; otro, la oposición al clan omeya coraixí, encabezada por los emigrados Alí, Talha y Zubayr, exigía que la institución continuara, pero pensando siempre en ser «él» el elegido, y Umar b. al-Jattab, moribundo, se negaba a designar sucesor. Al fin parece que nombró una comisión de seis personas, las tres citadas más Utmán, Talha y Abd al-Rahmán b. Awf, que se constituyeron en consejo (*sura*). Desde el principio, Abd al-Rahmán b. Awf renunció a ser candidato, lo cual le permitió ver lo que pensaban sus compañeros y explorar bajo cuerda los sentimientos de las personas influyentes de Medina, y así pudo maniobrar hábilmente entre los demás miembros de la *sura* y conseguir que saliera elegido uno de los más ancianos, Utmán b. Affán, perteneciente al clan de los omeyas, en el que se habían apoyado los dos califas anteriores, y que, por otra parte, era musulmán desde antes de que la nueva religión se hubiera impuesto. En cierto modo, Abd al-Rahmán b. Awf utilizó procedimientos y criterios parecidos a los que estaban en uso entre las tribus árabes para elegir a sus *sayyid* o *kabir*. En el acto oficial del reconocimiento público (*baya*) en la mezquita, parece ser que Alí se negó a prestar juramento pues consideraba que se le había engañado, pero fue obligado moralmente a hacerlo al recitársele (48, 10/10 = 51): *Quienes te reconocen, sólo reconocen a Dios: la mano de Dios está encima de sus manos. Quien viola el pacto, lo rompe en contra suyo; quien es fiel a aquello que ha pactado con Dios, recibirá una enorme recompensa.*

Los hadices que reconocen este hecho, y discrepan bastante entre sí, fueron los que sirvieron de base a los juristas posteriores para establecer una doctrina sobre la *baya*, lo cual no implica que la norma que establecieron se ajustara a las necesidades del futuro, por lo que, en consecuencia, fue infringida reiteradamente.

VII

ASÍ HICIMOS DE VOSOTROS UNA COMUNIDAD MODERADA (CORÁN 2, 137/143 = 7/130; 74)

En el momento de acceder al califato, Abu Bakr (13 rabi I, 11/8 junio 632) tenía aproximadamente la misma edad que Mahoma. Había recibido el apodo de al-Siddiq, «el verídico», pues había sido el único musulmán que había dado crédito al relato de la ascensión de los cielos que apunta el Corán (17, 1/1 = 80); fue uno de los primeros conversos y siempre el consejero más escuchado por Mahoma. Hombre rico en el momento de aceptar el islam—se le calcula una fortuna de 40.000 dirhemes—, había invertido gran parte de sus bienes en libertar a esclavos musulmanes, por ejemplo a Bilal, que fue el primer almuédano, y en el momento de la hégira compró dos camellos por 800 dinares para poder escapar hacia Yatrib. De su fortuna sólo le quedaban unos 5.000 dirhemes, suma que hay que apreciar comparándola con la que la ciudad de Hira pagó doce años después para evitar el saqueo de sus victoriosos soldados (60.000 dirhemes), o a los 400 dirhemes que daba a sus esposas, como dote, el Profeta. Evidentemente, estas cifras son sólo simbólicas, ya que dadas las vicisitudes sufridas por los textos que las transmiten, no se puede tener seguridad de ellas ni de los tres dirhemes diarios, es decir, 1000 al año, que se concedió como sueldo, seis meses después de ser califa, para cuidar de los asuntos de los musulmanes, pues éstos le absorbían todo el tiempo. Prácticamente jamás ejerció directamente ningún mando militar.

Enfrente tenía tres grupos de opositores: 1) los defensores que habían apoyado a Sad b. Ubada y 2) el clan de los omeyas que se había insinuado al tío y al primo del Profeta, al-Abbás y Alí b. abi Tálib, a pesar de que este último, dada su juventud (unos treinta años), difícilmente tenía posibilidades de ser reconocido como señor de los árabes y que, además, a través de su esposa, Fátima, hija del Profeta y Jadicha, reclamaba una serie de bienes que había usufructuado Mahoma—y que Abu Bakr siempre le negó basándose en el aforismo de que «los profetas no tienen herederos»—. Al califa le apoyaban los emigrados y a la cabeza de éstos, Umar b. al-Jattab, que pasó a ser su consejero más íntimo, y con quien estaba dispuesto a llevar a cabo la política expansionista que preparaba el Profeta, que sabía bien que para mantener unidos a los beduinos era necesario contentarles con botín de guerra. Éste, en contrapartida, les permitía continuar ejerciendo sobre ellos una autoridad muy débil, prácticamente la misma que los jefes de las tribus más importantes, como los kinda o los hanifa. Por eso, y a pesar del peligro de una sublevación masiva de los neoconversos de Arabia, que representaban el tercer bloque de la oposición, despachó contra Siria un ejército mandado por Usama b. Zayd.

La sublevación de los apóstatas (*al-ridda*) había empezado ya, de hecho, un mes antes de la muerte de Mahoma—que tal vez ni se enterara de ella—en el Yemen, donde Aswad al-Ansí anunció el nacimiento de una nueva religión constituida por un sincretismo de elementos cristianos y judíos. Éste terminó siendo asesinado por sus propios prosélitos y aunque la rebelión siguió dirigida por Qays b. Hubayra al-Maksuh, pronto fue sofocada; los gatafán y los asad intentaron tomar Medina por sorpresa, pero Abu Bakr los contuvo en Du-l-Qasa, y Jálid b. al-

Walid los derrotó en Buzaja; Musaylima, jefe de los hanifa de la Yamama, fue derrotado en la sangrienta batalla de Aqraba, apodada, por el lugar del encuentro, «el jardín de la muerte» (rabi I, 12/mayo 633). Abu Bakr pacificó la región y, reuniéndose con otro cuerpo de ejército mandado por Mutana b. Harita, atacó, ya en el Iraq, Hira, que sólo escapó al saqueo mediante el pago de un fuerte tributo. Entretanto, se sometió la profetisa de los tamim, Sachah. Hacia el fin del califato de Abu Bakr, la paz reinaba en Arabia, sus tribus se desplazaban hacia el norte en busca del botín que ofrecían los dominios bizantinos y se iban encuadrando en los ejércitos de Medina.

El ejército de Amr b. al-As saqueaba Palestina y sólo los muros de las ciudades servían de refugio a los campesinos, a quienes no podía consolar la pequeña derrota que los bizantinos y sus vasallos gassaníes infligieron a Jálid b. Said, que abandonó la ciudad que guarnecía, Tayma, y se lanzó, desobedeciendo las órdenes del califa, a saquear la campiña de Damasco, siendo derrotado en Chil·liq, al suroeste de la ciudad. Los soldados huyeron y fueron reagrupados por las tropas de Yazid b. abi Sufyán y Surahbil b. al-Hasán, que se habían acantonado en Transjordania en espera del ejército (cerca de 9.000 hombres) de Jálid b. al-Walid (m. 20/642). Éste, a marchas forzadas, atravesaba la estepa para tomar el mando conjunto mientras los griegos, a pesar de la presión popular representada por el patriarca de Jerusalén, Sofronio, no se decidían a atacar y permitían que Bosra cayera en manos del enemigo, que con todas las fuerzas reagrupadas, bordeó el mar Muerto desde Transjordania y, pasando por la costa occidental, avanzó hacia Jerusalén. El ejército bizantino, mandado por el hermano del emperador Heraclio, fue vencido en la batalla de Achnadayn (chumada I, 13/ju-

nio 634), entre Jerusalén y Gaza, y corrió a refugiarse en Damasco. Probablemente, Abu Bakr murió antes de que le llegara la noticia de la victoria (21 chumada II, 13/22 agosto 634).

Las tradiciones aseguran que antes de fallecer dictó a Utmán b. Affán un testamento en el que nombró como su sucesor a Umar b. al-Jattab, es decir, que no hubo consulta al respecto, tal vez porque en la *sura*, en el 632, ya se previó esta sucesión. En todo caso, el nuevo califa no interfirió en la marcha de las operaciones militares contra los bizantinos: los árabes ocuparon el territorio de Hawran y el campamento de Chabiya, y se dedicaron de lleno al saqueo de Palestina. Esto permitió a los vencidos en Achnadayn retirarse hacia el norte y refugiarse en Fihl. Las ciudades siguieron en manos bizantinas, pero tuvieron que pagar a los saqueadores—que no podían expugnarlas por falta de conocimientos, de suficientes máquinas apropiadas y de paciencia—una tasa para poder introducir víveres. Una columna árabe hizo más: siguiendo el valle del Litani desembocó en la Becaa (Biqa) libanesa y llegó hasta los muros de Hims. La situación era tal que Sofronio, en su sermón de Navidad del 734, confesó que era a causa de los pecados y errores de los cristianos por los que éstos no podían ir en procesión al templo de la Natividad de Belén sin exponerse a ser víctimas de la barbarie de los beduinos, razón por la cual la ceremonia tenía que celebrarse en la basílica del Santo Sepulcro.

Poco después (28 du-l-qada 13/23 enero 635) los árabes volvieron a atacar en Baysan/Fihl. Los gassaníes, a quienes los bizantinos habían retirado la ayuda económica, combatieron a desgana; los cristianos fueron derrotados de nuevo en March al-Saffar y los árabes aprendieron por su parte que después de una victoria no debían pro-

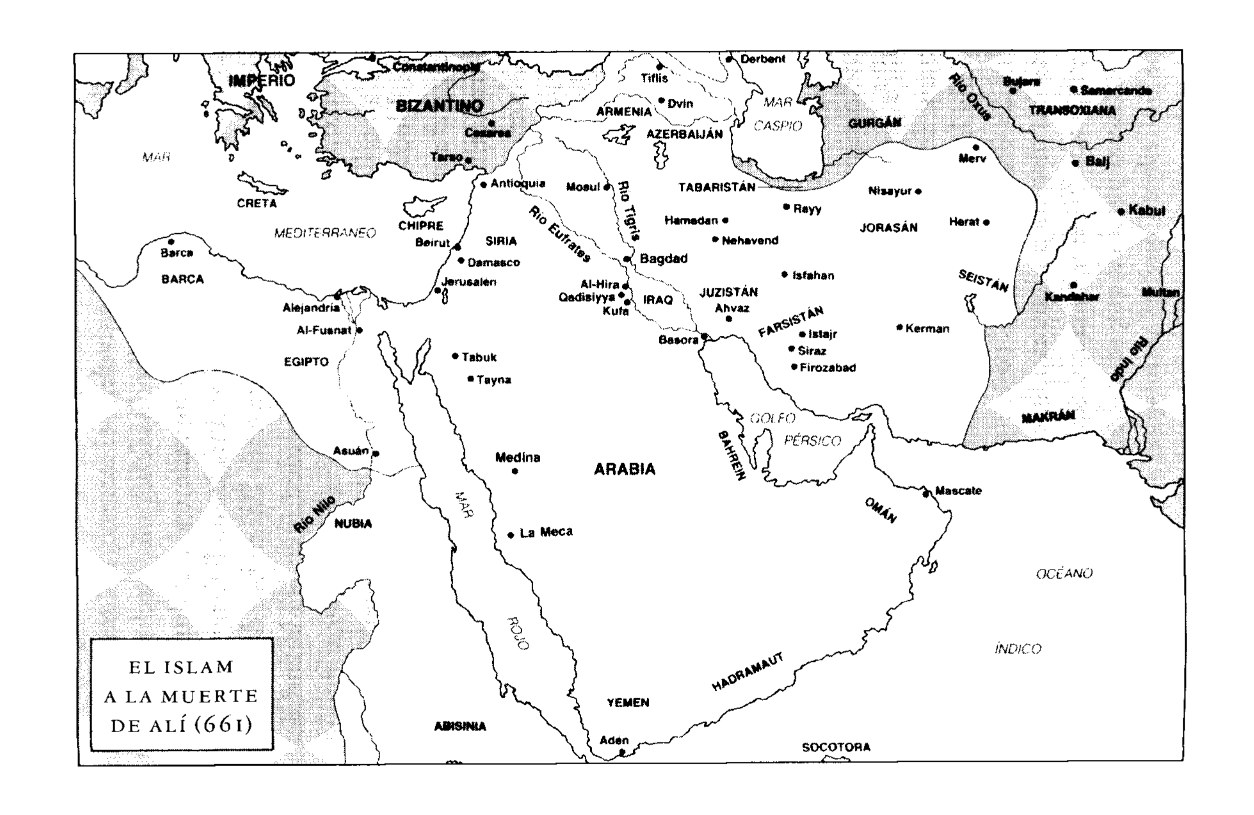
ceder inmediatamente al saqueo, sino que tenían que perseguir al enemigo. Así lo hicieron ahora. Los griegos, mandados por Baanes, se encerraron en Damasco en espera de los refuerzos que les debían llegar desde Hims. Pero éstos fueron derrotados, los griegos evacuaron la ciudad y ésta capituló ante Jálid b. al-Walid. En los textos hay discrepancias sobre si la ciudad fue abandonada por los musulmanes—que, según una tradición, devolvieron a sus habitantes parte de la contribución de guerra que ya habían cobrado, pues no podían protegerles—al enterarse del avance del emperador Heraclio. Reagruparon sus fuerzas en un lugar idóneo para una gran batalla: escogieron Chabiya, les llegaron refuerzos de Medina al mando de Abu Ubayda b. al-Charrah (m. de peste en 18/639) y, tras unas escaramuzas previas, se entabló la batalla decisiva junto al río Yarmuk, afluente del Jordán (12 rachab 15/20 agosto 636). Nuevamente vencidos, los bizantinos huyeron y los árabes—si es que la habían abandonado—ocuparon Damasco, Hama, Alepo, Jerusalén y sometieron a los samaritanos. Según la leyenda, Umar se apresuró a visitar la ciudad y los conquistadores utilizaron los restos del antiguo palacio de Herodes como centro religioso y administrativo, levantando rápidamente una mezquita de fortuna a partir de la cual, siendo califa Abd al-Malik, se elevó la de al-Aqsá.

Los árabes iniciaron enseguida el asedio de las plazas fuertes costeras, que tuvieron que ser abastecidas por mar hasta que se rindieron entre el 638 y el 644. Los intentos posteriores realizados por los bizantinos para recuperar el terreno perdido fueron rechazados, primero por Abu Ubayda y, a la muerte de éste, por Yazid b. abi Sufyán y Muawiya, que fueron sus sucesores en el gobierno de Siria.

El avance musulmán hacia el norte perdió intensidad y se iniciaron, por uno y otro lado, una serie de algazúas que debían cruzar las montañas de la tierra de nadie que habitaban los charachima de las fuentes árabes, y los mardaítas de las bizantinas. Empleados como espías y soldados de ocasión por las dos partes, cuando se sentían «musulmanes» quedaban exentos de la *zakat* y facilitaban a sus correligionarios circunstanciales el acceso a ciudades aún paganas como Harrán. Fue en torno a esta frontera fluctuante e insegura de guerras constantes, donde nacieron los cantares de gesta de Digenís Akritas, bizantino, y de al-Battal, árabe.

Si la conquista de Palestina y Siria puede considerarse como resultado indirecto de una iniciativa del Profeta, no ocurre lo mismo con la de Egipto, que fue consecuencia de las discrepancias de Amr b. al-As con los nuevos gobernadores omeyas que Umar estaba enviando a Damasco. Con el consentimiento tácito de éstos, Amr, con unos tres mil hombres—el equivalente de una tribu—, atravesó el Sinaí, cruzó el Nilo saqueando cuanto encontró a su paso, y se retiró hacia el Este para evitar que la inundación anual del río le dejara aislado de Palestina, desde donde le iban llegando refuerzos, mientras sus guerrilleros hacían la vida imposible a los habitantes del Delta. Cuando los bizantinos cruzaron el Nilo para desalojarlo de sus posiciones, Amr b. al-As dominaba el camino a través del Sinaí y los pozos de agua situados detrás de él.

La situación era parecida a la escogida por el Profeta en la batalla de Badr, solo que ahora los musulmanes contaban con escuadrones de caballería mandados por Jaricha b. Hadafa. En cuanto los cristianos atacaron, éstos se lanzaron contra su retaguardia amenazando con cortar-


EL ISLAM
A LA MUERTE
DE ALÍ (661)
IMPERIO
BIZANTINO
Constantinopla
Cesarea
Tarso
MAR
CRETA
MEDITERRÁNEO
CHIPRE
Barca
BARCA
Alejandría
Al-Fusnat
EGIPTO
Asuán
Río Nilo
NUBIA
ABISINIA
Antioquía
Beirut
SIRIA
Damasco
Jerusalén
Tabuk
Tayna
MAR
ROJO
Medina
La Meca
ARABIA
YEMEN
Adén
HADRAMAUT
SOCOTORA
Tiflis
Dvin
ARMENIA
AZERBAIJÁN
Derbent
MAR
CASPIO
Mosul
Río Tigris
Río Eufrates
Bagdad
Al-Hira
Qadisiyya
Kufa
IRAQ
Basora
TABARISTÁN
Hamadan
Nehavend
Rayy
Isfahan
JUZISTÁN
Ahvaz
FARSISTÁN
Istajr
Siraz
Firozabad
GOLFO
PÉRSICO
BAHREIN
OMÁN
Mascate
GURGÁN
Río Oxus
Bujara
Samarcanda
TRANSOXIANA
Merv
Balj
Nisayur
JORASÁN
Herat
Kabul
SEISTÁN
Kandahar
Multan
Kerman
Río Indo
MAKRÁN
OCÉANO
ÍNDICO

les la retirada de su capital, Babilonia de Egipto (nada tiene que ver con la del Iraq), al mismo tiempo que un pelotón, oculto tras desniveles del terreno, se lanzaba sobre el flanco. Tal fue la batalla de Heliópolis (rachab 19/julio 640) que terminó con pocos muertos y la huida de los cristianos que corrieron a encerrarse en Babalyun (llamada por las crónicas occidentales Babilonia de Egipto). Amr b. al-As puso sitio a la ciudad, que era la fortaleza clave que permitía la comunicación entre el Bajo y el Alto Egipto. El caudillo árabe instaló su cuartel general en el pueblecito de Misr (este topónimo designa hoy tanto a la capital como a todo Egipto) que, con el tiempo, se transformó en Fustat (El Cairo Viejo). Desde aquí lanzó algazúas en todas direcciones, especialmente hacia Fayyum y, dándose cuenta de las discrepancias entre la administración bizantina (ortodoxa) y los coptos (monofisitas), pudo mantener avituallado su campo hasta la rendición de la ciudad siete meses después. Venció nuevamente a los griegos en Niqyus (641) y, a continuación, puso sitio a Alejandría.

El gobernador de la ciudad, el patriarca Ciro, se dio cuenta de que a pesar de disponer para su avituallamiento del camino del mar, la resistencia era, a la larga, imposible, como ya había ocurrido antes con las ciudades costeras de Siria y Palestina; por tanto, pactó con Amr b. al-As la entrega de Alejandría para once meses después (28 du-l-qada 20/8 noviembre 641). Durante este tiempo los bizantinos podían evacuar la ciudad liquidando sin prisas sus bienes; se aseguraba con ello el respeto a los cristianos y judíos que se quedaran, y se pactaba el pago de un tributo que, al parecer, era equivalente a los impuestos que cobraba el emperador bizantino. Una copia del convenio se envió rápidamente a Medina.

Como Amr b. al-As no podía enviar el trigo egipcio a Arabia dado el dominio del mar por los bizantinos, mandó dragar una vez más el antiguo canal faraónico o de Trajano que permitía a los buques que remontaban el Nilo dirigirse hacia el lago Timsah y, desde aquí, al mar Rojo, para seguir hasta Char, puerto de Medina en la época de Umar b. al-Jattab. La vía de agua, restaurada, recibió el nombre de Jalich Amir al-Muminin (Canal del Príncipe de los Creyentes). Si la invasión de Egipto sin su permiso no fue del agrado del califa, parece que lo mismo ocurrió—a pesar de sus evidentes ventajas comerciales—con el nuevo canal, pues Umar temió que los buques de guerra bizantinos pudieran remontarlo y atacar Arabia en su propio corazón: Medina.

La expansión en este frente continuó en dos direcciones: aguas arriba, remontando el Nilo hasta Nubia, y hacia el oeste, siguiendo caminos paralelos pero algo alejados de la costa para caer de repente, y desde el interior, sobre los puertos bizantinos. Así ocupó Darna, Achabiya, Surt, Trípoli y, ya en el interior, Wadda (Wazzan).

La conquista de Persia fue también resultado de una iniciativa privada respaldada más tarde por los califas. Desde unos siglos antes del islam, grupos de las tribus árabes de los qudaa (tanuj) y los rabia (iyad, taglib) se veían empujados, desde el sur, por los bakr y los tamim que querían marcharse del Nachd. En consecuencia, los dos primeros grupos se infiltraban en Mesopotamia (Iraq) pasando a través de los lajmíes y aprovechando, primero, el estado de anarquía provocado por la persecución de judíos cristianos y sabeos (paganos) por el sasánida Anusirwán (531-579) y, luego, las guerras entre Cosroes II Parviz y Heraclio. Por otra parte, los lajmíes habían dejado —casi paralelamente a lo ocurrido a los gassaníes con Bi-

zancio—de auxiliar a los persas que prefirieron controlar, directamente, la frontera de la estepa. En estas circunstancias, al-Mutanna b. Harita al-Saybani, después de derrotar a los rebeldes de la *ridda* en las costas del este de la Península, se revolvió hacia el norte por su cuenta y riesgo, y saqueó los deltas del Éufrates y del Tigris sin encontrar resistencia y sí un rico botín. Abu Bakr consideró oportuno enviarle refuerzos al mando de Jálid b. al-Walid, quien atacó Hira y marchó rápidamente hacia Siria con parte de sus tropas.

El resto, unidos a los hombres de al-Mutanna, tomaron algunas ciudades a cuyos habitantes vendieron como esclavos e impusieron contribuciones de guerra, a la vez que obligaron a prometer a sus pobladores que no ayudarían a los persas ni hostilizarían a los musulmanes permitiendo la libertad de cultos. Todas estas noticias llegaron al nuevo rey iranio Yazdigird (632-651), que movilizó sus tropas contra los invasores. Los árabes pidieron refuerzos a Medina, que los envió al mando de Abu Ubayd al-Taqafi. Éste, al frente de todos los musulmanes y algunos cristianos que se les habían unido, hizo frente a los persas que habían cruzado el río por un puente flotante (de aquí el nombre de «batalla del Puente», *chisr* en árabe, en vez de *qantara* que se hubiese empleado en caso de ser de piedra). Abu Ubayd fue derrotado y muerto (13/634) cerca de Quss al-Natif; los persas volvieron a dominar la orilla occidental del Éufrates e Hira, pero por poco tiempo: un nuevo ejército mandado por Sad b. abi Waqqás se puso en marcha, mientras que los persas tuvieron que retroceder para sofocar una rebelión que estalló en la región de al-Madain (las ciudades; unas siete en aquella época) y no tuvieron tiempo para resistir la nueva embestida de al-Mutanna en la batalla de al-Buwayb, que recibió el nom-

bre de Yawn al-Asar («jornada de los diez») porque se calculó que cada árabe había matado a diez enemigos. La victoria permitió a los invasores cruzar el Éufrates y ocupar rápidamente el sur de Mesopotamia, o sea, la región de Sawad.

Entretanto Sad b. abi Waqqás acampó, para hibernar (635-636?) en la región de al-Ahsa, protegido por destacamentos avanzados al mando de al-Mugira b. Suba, que debían impedir cualquier contraataque persa. Luego, dejando a las mujeres que acompañaban al ejército en retaguardia, marchó sobre Qadisiyya. Yazdigird decidió cortar aquí la invasión enviando al general Rustam. Éste obedeció, a pesar de estar en desacuerdo con su soberano, pues opinaba que la orografía del terreno favorecía a los atacantes. Ambos ejércitos quedaron separados por un canal que los persas cruzaron gracias a un puente construido por sus ingenieros, y Sad b. abi Waqqás, aunque enfermo, dirigió la batalla. En la misma tomó parte como buen creyente el falso profeta de la *ridda* Tulayha b. Juwaylid, y los enfrentamientos duraron cuatro días. Al principio, los atacantes se desmoralizaron al ver, por primera vez, los elefantes empleados como armas de guerra. Pero pronto descubrieron que cortando las cinchas que sostenían los palanquines en que estaban instalados los arqueros enemigos, o bien hiriendo a los animales en los ojos o en la trompa, podían continuar el combate de acuerdo con sus costumbres. En muharram del 15/marzo del 635, Rustam moría, y los árabes se apoderaron de la bandera insignia persa, la Kawah, que era el mandil de cuero de un herrero que se había sublevado siglos antes en Ispahan contra el tirano Zuqaq izando en un asta la prenda con que trabajaba, episodio magníficamente reflejado en el *Sah-namé* de Firdusi.

Los intentos de contener la masa árabe por los persas supervivientes fueron inútiles: cruzaron el Tigris y ocuparon al-Madain, en cuya región se encontraba el palacio de invierno de los sasánidas y en donde, aparte de las autoridades mazdeas, vivían el exilarca judío y el *catolicos* nestoriano. Los taglib cristianos emigraron a territorio bizantino y el botín fue enorme; los habitantes de la región se comprometieron a pagar la *chizya*, y una nueva batalla, la de Chalula, permitió al ejército conquistador dominar todas las tierras de Mesopotamia. Umar b. al-Jattab mandó fundar Basora y, poco después, Sad b. abi Waqqás ponía las primeras piedras de Kufa (17/637-638).

El establecimiento de estas bases detuvo unos meses la marcha de los ejércitos conquistadores, y de aquí el origen de dos tradiciones contradictorias: la de que Umar mandó no extender las conquistas hacia Oriente, y la que dice todo lo contrario. La realidad es que en un momento dado necesitaron unas bases logísticas, unos campamentos seguros, organizados según la costumbre beduina en medio del campo, y autosuficientes, para reemprender la marcha desde ellos. Así evitaban el contacto con los vencidos, el internarse en las ciudades, el dejarse seducir por sus comodidades y, de ese modo, estaban prestos, en todo momento, para el combate. Una vez conseguido este objetivo, sus guerrilleros empezaron a internarse y a explorar el campo enemigo.

El gobernador de Basora, al-Mugira, mandó a Abu Musa al-Asarí, a que conquistara el Juzistán (hoy también llamado Arabistán), y ocuparon Manadir y, desde Kufa, se extendieron hacia el noreste de Persia avanzando hacia Chalula (Kizil-robat), donde vencieron nuevamente a los mazdeístas. Tras este tanteo previo, los gobernadores de estas ciudades recabaron de Umar el permiso para mar-

char de nuevo sobre Oriente arguyendo que detrás del Zagros, Yazdigird estaba reuniendo un gran ejército para caer sobre el Iraq. Éste, que residía en Marw, sabiendo las intenciones árabes, procedió a concentrar sus tropas en Nihawand. Entretanto el gobernador de Kufa, Sad b. abi Waqqás, fue acusado ante el califa por enemigos personales suyos de llevar una conducta inmoral, y fue obligado a dejar todos los preparativos de la campaña para acudir a Medina y defenderse. Indignado, lanzó una maldición contra los dos calumniadores más importantes y—según los cronistas—uno de ellos, Arbad, murió a consecuencia de la coz de un caballo y, el segundo, Charrah b. Sinán, al romperse la cabeza contra una piedra. Los preparativos que llevaba a cabo los condujo Ammar b. Yasir.

Los cronistas explican que Yazdigird había reunido un ejército de ciento cincuenta mil hombres y que el califa, enterado de las circunstancias, quiso marchar al Iraq para encabezar sus tropas, pero que los «compañeros» (*sahaba*, coetáneos de Mahoma y primeros musulmanes) se opusieron ante los peligros que podía correr. Esta información es, probablemente, falsa, puesto que quienes le aconsejaron representaban la oposición política de Medina que, de un fracaso y eventual muerte de Umar, podía esperar obtener beneficios. En todo caso, el califa se quedó en la capital y nombró jefe de los musulmanes a al-Numán b. Muqarrin al-Muzaní. Entre sus soldados figuraba el ex profeta Tulayha, que ya había combatido en Qadisiyya como un héroe y ahora iba a repetir sus hazañas. Las tropas avanzaron sin dificultades hasta Nihawand.

El combate tuvo lugar en un miércoles y jueves (los cronistas no están de acuerdo sobre la fecha exacta), y el viernes los persas se retiraron y se encerraron en su cam-

pamento protegido por trincheras. Los musulmanes no supieron qué hacer y Tulayha aconsejó que los arqueros lanzaran flechas continuamente para impedir a los persas todo movimiento dentro del recinto. En este caso se verían obligados a salir para acabar con los arqueros y entonces, con la táctica propia de los beduinos, el tornafuye, era el momento de tenderles una celada. Aceptado el plan, al-Numán ocupó su puesto de mando vistiendo una túnica blanca que permitía distinguirle desde lejos y ordenó a sus tropas que, en caso de que los persas persiguieran a los arqueros, nadie se moviera en defensa de éstos hasta oír su tercer *takbir* (decir «¡Dios es el más grande!»). Tabarí explica detalladamente lo que debían realizar los combatientes en el primero y el segundo.

Cuando los musulmanes oyeron el tercer *takbir* se lanzaron en masa sobre los persas, y la cantidad de sangre vertida fue tan grande que el suelo se tornó resbaladizo y los caballos se caían. Esta suerte corrió el que montaba al-Numán que, una vez en el suelo, fue rematado por un persa. Pero el estandarte fue recogido enseguida por Nuaym b. Muqarrin quien, ocultando la muerte del general, corrió a entregarlo a Hudayfa b. al-Yamar. Los árabes consiguieron la victoria y un grupo persa, entre el que se encontraba su general en jefe, Fayruzán, huyó hacia Hamadán. Pero alcanzado por aquéllos, fue aniquilado. Hamadán, sin fuerzas para resistir, capituló: la ciudad y su distrito conservaron sus propias autoridades y convinieron en pagar a los vencedores los mismos tributos que pagaban a Chazdachird: así, los árabes quedaban libres para proseguir el avance. Por otra parte, Hirbid, el sacerdote mazdeísta que cuidaba del fuego local, entregó el tesoro del templo (?) y los combatientes decidieron añadirlo al quinto del botín que debían enviar a Medina.

Hay una tradición que nos explica que cuando el califa recibió el quinto con el tesoro mencionado, no quiso hacerse cargo de éste y mandó devolverlo a los combatientes para que lo incluyeran en los cuatro quintos que les correspondían. Sin embargo, puede creerse que se quedó, para cumplir los preceptos coránicos, con un quinto del tesoro y que la devolución correspondería sólo al resto. Entre la masa de prisioneros que llegó a Medina, figuraba Abu Lulua, futuro asesino de Umar.

El triunfo de Nihawand abrió a los ejércitos árabes el camino de Asia Central y de la orilla occidental del mar Caspio. En el primero ocuparon Isfahán y Kasán, y marcharon hacia Nisapur y Rayy donde toparon con los turcos oguzz; en el segundo se hicieron dueños de Daylam, cruzaron Ardabil, cuyo *marzubán* pactó con Hudayfa b. al-Yamán la entrega de sus dominios: el Azerbaiján. Los árabes recibieron 800.000 dirhemes y se comprometieron a no hacer esclavos, a respetar los templos del fuego, a tolerar las ceremonias mazdeístas y a proteger a los persas frente a los kurdos que, de vez en cuando, se descolgaban de sus montañas.

De aquí, los conquistadores pasaron al Muqán y alcanzaron Bab al-Abwab (Darband), paso obligado para llegar a las fértiles llanuras de la desembocadura del Volga. Los árabes vencieron a la guarnición persa situada allí para impedir las incursiones de los jazares—y tal vez de los búlgaros del Volga—hacia el reino sasánida, y en el 22/643 chocaron por primera vez con estas tribus que iban a contenerles durante casi cien años en sus ansias de expansión hacia el norte. Al morir Umar, la progresión a través del Cáucaso quedaba frenada por ese grupo de tribus, que se dice eran judaizantes, y por las fuerzas bizantinas que, derrotadas en Siria, se apoyaban en una serie

de plazas fuertes de la Anatolia oriental, y por los armenios. Éstos perdieron alguna de sus ciudades, como Dwin, pero se mantuvieron firmes. Los musulmanes quisieron forzar el Cáucaso central por Georgia (Kurch), pero sus mejores generales, como un Habib b. Maslama o un Iyad b. Ganim, poco o nada consiguieron en unas tierras altas, de población dispersa y con muchos nómadas (kurdos). La costa de los lagos Van y Urmia pronto estuvieron en sus manos, pero no pudieron pasar más allá.

Frente a un Bab al-Abwab musulmán se encontraba un Tiflis enemigo, y las fortalezas de Erzerum, Malazgird, Malatiya, Tarsus y Tabriz, en manos de unos y otros, impidieron que los jinetes del desierto alcanzaran las costas del mar Negro y los pasos occidentales del Cáucaso durante varios siglos, y sólo con dificultad pudieron conseguir que los taglib, cristianos refugiados en aquellas regiones, capitularan. En cambio, sí continuaron su avance, durante el gobierno de Utmán, en las tierras del Asia Central, del Fars y Makrán, en dirección a Daybul, a orillas del Indo, y en África hacia Nubia y el Atlántico.

VIII

LA POLÍTICA INTERNACIONAL DE LOS DOS UMARES

La lengua árabe utiliza frecuentemente el dual en gramática para asociar nombres de la misma naturaleza: al-Furatani (los dos Éufrates) hay que traducirlo por el Tigris y el Éufrates; al-Qamarani (las dos lunas), alude a la luna y al sol; y los Umarani, o sea, los dos Umares, se refiere a los dos primeros califas, Abu Bakr y Umar, asociados en la vida y en la muerte a la continuación de la obra del Profeta hasta el punto de que algunos musulmanes hagan al segundo, Umar b. al-Jattab, transmisor de algún versículo coránico (y en especial el de la *lapidación*, cf. pág. 104) que no figura en la Vulgata. Otros le atribuyen la presciencia de la voluntad divina, pues intuyó, antes de que fueran revelados, el contenido de tres versículos coránicos: uno, de contenido cultual (2, 119/125) y dos bastante duros (obligación del velo y amenaza de repudio) referentes a las mujeres (33, 59/59 y 66, 5/5).

En cambio, no cabe duda de que se debe a Umar b. al-Jattab la implantación de la era de la hégira. De creer a los cronistas, el Califa consultó a los compañeros (*sahaba*) más importantes del Profeta y acabó por imponerse la opinión de Alí b. abi Tálib en una fecha cercana al 16/637. Ahora bien, los secretarios de la administración empezarían a fechar los documentos desde el momento en que se les dio la orden de hacerlo, posiblemente, el mismo día en Medina. Pero los administradores de las pro-

vincias y de los ejércitos conquistadores recibieron la noticia en fechas distintas y, en consecuencia, toda la documentación de los años inmediatamente posteriores al 16/637 puede discrepar entre sí (y de hecho lo hace) refiriéndose a un mismo acontecimiento. Es decir, hubo unos años de confusión (que desaparecen alrededor del 40/660), del mismo modo que ocurrió en el 1582 y en años sucesivos hasta que se impuso en Occidente el calendario gregoriano. Técnicamente, Cervantes y Shakespeare murieron el mismo día (23 de abril del 1616), lo cual no es cierto, puesto que en España, católica, se fechaba de acuerdo con la reforma gregoriana, e Inglaterra, anglicana, que no la había admitido, seguía utilizando el calendario juliano. El lector de estas líneas lo comprenderá fácilmente si observa cómo en la URSS se celebra la Revolución de Octubre en el mes de noviembre.

Mayor inseguridad reina para fechas anteriores a la promulgación de la orden sobre el origen de la hégira. Hay que pensar que los compañeros del Profeta (emigrados y defensores), si recordaban las fechas de los primeros hechos de su vida y de la de aquél, las conservarían de acuerdo con el calendario preislámico, que utilizaba el *nasi* (cf. pág. 92) derogado por Dios poco tiempo antes de cerrar la Revelación, y, al pasar del viejo al nuevo calendario, y en la secuencia de los años, pudieron cometer errores.

A los dos primeros califas se debe la reglamentación de algunas ceremonias religiosas, la costumbre de hacer ofrendas a la Kaaba-Umar, el envío dos *medias lunas* de oro conseguidas en el botín de al-Madain (16-637), la delegación de los poderes judiciales en los cadíes y, tal vez, la relegación de las mujeres a un segundo plano de la vida política. Y decimos tal vez porque hay que recordar la ac-

tividad de Aísa contra Alí b. abi Tálib que culminó en la batalla del Camello (35/656), y la que en el siglo VII/XIII desarrolló la reina de Egipto, Sachar al-Durr.

Una tradición nos asegura que el Profeta prometió a diez de sus compañeros el Paraíso, «los albriciados», y nos da el nombre de los mismos: los cuatro primeros califas—Abu Bakr, Umar, Utmán y Alí—a los que se añaden los de Talha y al-Zubayr (ejecutados por Alí después de la batalla del Camello); Abd al-Rahmán b. Awf que, al ver la dureza de la persecución coraixí contra los primeros musulmanes, emigró a Abisinia y regresó al lado de sus correligionarios cuando éstos estuvieron instalados en Medina, luchó en Badr y amasó una gran fortuna como comerciante; Sad b. abi Waqqás, que fue un mal gobernador de Kufa y tuvo que ser destituido (20/641); Abu Ubayda b. al-Charrah, que fue buen militar y gobernador de Damasco y cuya vida segó la peste (17/638); y por último Said b. Zayd.

Teóricamente parece que éstos fueron el senado de los dos primeros califas. Pero Umar desconfiaba de todos ellos, excepto del noveno, y una tradición pone en sus labios los defectos de que les acusaba: Utmán, si lograba el poder—lo consiguió, pues fue su sucesor—colocaría a los omeyas—y lo hizo—sobre el cuello de las gentes y les regalaría el dinero de la hacienda pública; Alí, conduciría al islam por el camino recto dada la nobleza de su cuna, pero era tozudo, hipersensible y joven. Como fuera que su interlocutor, Ibn Abbás, le observara que no pensaba lo mismo cuando le vio combatir en Badr, recibió la respuesta de que los coraix no lo soportarían, puesto que Alí les daría motivos de queja y se sublevarían contra él (como ocurrió); Talha b. Abd Allah era generoso, le gustaba que le halagaran, pero además, era orgullo-

so y engreído; Zabayr b. al-Awwam, buen guerrero, tenía un temperamento inestable, unos días era un demonio y otros un ser humano; Abd al-Rahmán b. Awf no podría ejercer el poder, puesto que no sabía dar sin ser derrochador, ni negar sin ser tacaño; Sad b. abi Waqqás era un creyente tibio. Como puede verse, de sus críticas sólo escapaban los dos últimos de los «albriciados».

Es decir, Umar desconfió de los compañeros, nombró —salvo el caso de Abu Ubayda—para altos cargos a quienes tenían pocos vínculos con el pasado y, en consecuencia, no podían coaccionarle con el pretexto de la mayor o menor amistad que habían tenido con el Profeta, y tapó la boca del resto repartiendo entre ellos, a manos llenas, el botín que cosechaban sus ejércitos en la conquista de Asia y de África. Teóricamente constituían una asamblea que consultaba cuando le placía y hacía caso o no de sus consejos según creía conveniente. Ahora bien: el grupo de sus mayores enemigos, Alí, Talha y Ibn Zubayr, amasaron fortunas enormes; aquellos que no quisieron someterse al sistema—riqueza a cambio de poder—fueron olvidados y al menos uno de ellos, que siendo mediní había ambicionado el califato, murió oscuramente: Sad b. Ubada que, según parece, fue asesinado en Siria.

Ideas similares debía tener Abu Bakr, pues había gobernado con el apoyo de los emigrados, una minoría de defensores (*ansar*), los aws y los neomusulmanes de los alrededores de Medina, y poco a poco, se había inclinado a utilizar a los coraixíes neoconversos: Jálid b. al-Walid le dio el apoyo del clan majzumí; a Abu Sufyán b. Harb, el máximo enemigo del Profeta, no podía utilizarle, pero sí a sus hijos Yazid y Muawiya, con lo cual, y junto con Utmán, los omeyas empezaron a recuperar el poder perdido al tomar Mahoma La Meca. Los clanes de los emi-

grados más antiguos no tenían fuerzas—ni gentes preparadas—para oponerse a la nueva política.

Umar, dispuesto a conservar su independencia, apoyó la tradicional emigración de los yemeníes hacia Siria, donde reforzaron a los descendientes de sus antepasados que habían llegado antes del islam. Esta conducta se basaba en las enseñanzas del Profeta: la tribu de los bachila, alrededor del año 600, ocupaban parte de las montañas Sarat al sur de La Meca, pero, enfrentados los clanes que la constituían, cada uno marchó por su lado y se puso bajo la protección de otras tribus. Uno de ellos, mandado por Charir b. Abd Allah, fue a Medina, se convirtió al islam y Mahoma le encomendó algunas expediciones contra sus enemigos. Umar mandó a este grupo a ocupar al-Sawad, ofreciéndole la cuarta parte (uso preislámico) de las tierras que conquistaran (cf. pág. 109), entendiéndose por éstas los bienes señoriales, reales, imperiales y de grandes latifundistas que encontraran abandonados en su avance. Unos años después ofreció a Charir reconstruir la tribu bachila, nombrarle su jefe (*sayyid*) y darles una soldada a cambio de que cediesen de nuevo al poder central las tierras en que se habían asentado. La modificación de la situación administrativa de los bachila implica que, paralelamente al uso del pago del quinto (quinteros) propugnado por el Corán (8, 42/41), el Califa utilizó costumbres preislámicas (*mirba* o cuarto) y se hizo devolver las tierras concedidas en virtud de 59, 6/6, que los exegetas interpretan como origen de la institución del *fay*, según el cual los bienes, especialmente inmuebles, que forman parte del botín de guerra sin combate, son propiedad de la comunidad: por tanto, Umar los recuperó (*afa*) a cambio de la compensación correspondiente.

Pero el ámbito geográfico en que se desenvolvió la actividad de Umar fue mucho más amplio que el ocupado por los musulmanes durante la vida del Profeta. Éste, después de cada expedición militar, volvía con sus hombres a Medina; Umar no podía pretender que las tropas situadas a miles de kilómetros de la Capital regresaran después de cada batalla: era necesario que vivieran sobre el terreno acuartelándolas en lugares determinados, en las zonas densamente habitadas, o creando campamentos en que pudieran reagruparse para hibernar y prepararse para una nueva embestida, guardándose para sí el derecho de cambiar sólo a los mandos, generales y gobernadores de los mismos. Siria, que tenía una buena estructura viaria bizantina, vio cómo los musulmanes eran acuartelados (*chund*) en varios campos: los de Hims, Urdunn (Jordania, con base en Tiberíades), Palestina (base primero en Ludd y luego en Ramla) y, en el norte, Qinnasrin. Todos ellos dependían de Damasco que fue, de hecho, y salvo el período de mandato de Abu Ubayda b. al-Charrah, un feudo omeya. Primero Yazid y luego Muawiya (éste, jovencísimo, había sido secretario del Profeta), eran hijos del gran enemigo de Mahoma: Abu Sufyán b. Harb. Esta estructura de provincias militarizadas (*muchannada*, es decir, que en ellas estaba la base de un cuerpo de ejército) sería exportada un siglo después a España. De hecho, el islam procedía a reinventar las provincias tranquilas (senatoriales) y problemáticas (imperiales) de la antigua Roma.

En África, las fuerzas principales se establecieron en Fustat, y cuando más tarde esta ciudad quedó demasiado alejada de los ejércitos que marchaban hacia Occidente, se fundó (34/654) el campo de Qayrawán. Antes, sin embargo, Umar había establecido dos nuevas ciudades fren-

te a los confines de Persia: Basora y Kufa, atribuyéndoles arbitrariamente unas zonas a ocupar en territorio enemigo, del mismo modo que los Reyes Católicos, Carlos I y Felipe II concedían cédulas a Colón, Cortés, Pizarro, etc., nombrándoles gobernadores de los hipotéticos lugares que querían descubrir y conquistar con su esfuerzo. Ni Umar ni Carlos I podían ejercer su autoridad a distancias tales como aquellas en que se movían sus súbditos. Para solucionar, en lo posible, este inconveniente, Umar procuró hacer más transitables los caminos que unían Medina con el resto del mundo y, en especial, el *darb* (carretera real) *Zubayda*, que comunicaba Kufa y Basora con La Meca y Medina. Cuando Umar nombró a Abu Ubayda b. al-Charrah gobernador de Siria y luego a Yazid b. abi Sufyán, tuvo que soportar que Amr b. al-As se lanzase por su cuenta y riesgo a la conquista de Egipto y, una vez iniciada la campaña, el califa, por motivos de prestigio, se vio obligado a apoyarlo, claro que con tropas fieles a el, que podían mantenerle al corriente de los movimientos del indisciplinado y emprendedor general.

Los ejércitos conquistadores no tenían la capacidad suficiente para incautarse de los bienes de los vencidos y administrarlos por sí mismos. Y Umar lo sabía. Por tanto, mantuvo en sus puestos a los funcionarios bizantinos y sasánidas, que siguieron llevando sus cuentas en griego y arameo, y decidió quién debía ser su jefe, obispo o *dahaqin*, y les hizo responsables ante la autoridad musulmana. A veces puso a su lado interventores árabes, pero la moneda seguía siendo acuñada con los troqueles de los vencidos en los que figuraba la imagen del emperador o la cruz. Ni una ni otra cosa estaban taxativamente prohibidas en el Corán y poco a poco, por ósmosis, sus interventores aprendían cómo funcionaba un imperio. Impe-

rio que él construía en beneficio de los árabes, según demostró con la política financiera, aunque a su vista, y de creer en tradiciones tardías, no todos los árabes eran iguales, pues los clasificó según la mayor o menor antigüedad de su conversión y los servicios prestados al islam.

Cuando se sintió con fuerzas para evitar la indisciplina de sus generales adoptó el título de *Amir al-muminin* —miramamolín, en las crónicas españolas medievales—y que hay que traducir, basándose en las aleyas de los príncipes (cf. pág. 107), como Emir de los Creyentes. Si el título de Califa admitía ya entonces fuertes matizaciones (cf. pág. 122), el que ahora adoptaba (19/640) debía ser único, para él y sus sucesores, puesto que no cabía pensar que pudiera haber más de un Emir para la comunidad musulmana. Sus buenas intenciones se olvidaron con el correr de los siglos y, ya en la época de los taifas españoles, éstos no vacilaron en acuñar moneda añadiendo tan preciado título a su nombre. Pero también el nombre de ministro (*wazir*) ha degenerado hasta indicar hoy al alguacil de cualquier lugar.

El trato de Umar con sus gobernadores, tanto si se habían autonombrado (Amr b. al-As en Egipto) como si los había enviado él, fue muy desigual. Dependió exclusivamente de las circunstancias del momento y de que la persona de quien se tratara fuera más o menos hábil. Amr b. al-As demostró ser mucho más intuitivo que el gran general Jálid b. al-Walid. Umar no podía ver a ninguno de los dos, pero el primero sabía mantenerse en su puesto. El segundo, fue arrinconado. La enemistad entre ambos parece que tuvo su punto de arranque en la incompatibilidad de caracteres: Jálid era extrovertido, buen jefe en el campo de batalla y muy irregular en los asuntos administrativos. Umar era todo lo contrario y, sistemática-

mente, empezaron a circular rumores sobre la actuación del primero: que si en la campaña de la *ridda* había quemado rebeldes cuando el castigo del fuego sólo lo imparte Dios en el infierno; que si había matado musulmanes; que si se había casado con una viuda—después de matar al marido en plena batalla—sin esperar el plazo legal prescrito por el Corán (65, 4/4; 2, 234/234). Estas prescripciones, sin embargo, no le eran aplicables, puesto que rigen la vida de la comunidad musulmana y no incluían a la viuda de un árabe tamimí pagano muerto en combate. Otro rumor le acusaba de haberse retirado indebidamente hacia el sur ante el avance de los bizantinos al mando de Heraclio, pero olvidaban con ello que este movimiento fue el que le permitió reagrupar a todos los ejércitos árabes y derrotar a los bizantinos en la decisiva batalla de Yarmuk, y que había devuelto a los dimmíes de las zonas evacuadas, al no poder protegerlos, la *chizya* que les había cobrado. Los refuerzos que desde Medina le enviaba Umar al mando de Abu Ubayda b. al-Charrah no llegaron a entrar en combate pero, en cambio, le permitieron a éste hacerse copartícipe del triunfo, quedarse como gobernador de Damasco y relegarle al gobierno de Hims, donde murió víctima de sus excesos en 21/642. Su muerte eliminaba a un serio pretendiente a la sucesión de Umar en el califato. Si en Muta ganó el apodo de Sayf Allah (espada de Dios), la tradición intentó transformarlo en Sayf al-Rasul (espada del Enviado de Dios) y, luego, en Sayf al-Islam (espada del islam).

A partir de este momento los expedientes contra los gobernadores de provincias se hicieron más rápidos. En el 17/638 había sido depuesto al-Mugira, gobernador de Basora, acusado de adulterio; Abu Hurayra (m. 58/678), que estaba en el Bahrayn, fue llamado a Medina; Ammar

b. Yasir, compañero del Profeta, sólo duró un año como gobernador de Kufa (21/642-22/643); Abu Musa al-Asarí, *tabií* (discípulo de un compañero; había nacido en el Yemen alrededor del 614), fue substituido en Basora de su cargo por Ziyad b. Abihi y tuvo que acudir a Medina para ser juzgado. Las acusaciones—elevadas al califa por un enemigo personal suyo—eran: 1) que se había quedado después de una algazúa, con los cuarenta cautivos que podían pagar mayor rescate. Replicó que era cierto, pero que la suma cobrada la había ingresado, en su momento, en las arcas públicas; 2) que llevaba una vida inmoral con su esclava Aqila. No contestó; y 3) que había regalado al poeta al-Hutaya mil dirhemes. Lo confirmó añadiendo que era dinero de su propiedad con el que le había tapado la boca para que no le satirizara. Después de dos años (23/644) el califa lo absolvió. En cambio, Qudama b. Mazún fue destituido del gobierno del Bahrayn por haber bebido vino.

Los gobernadores ayudaban con sus rencillas a la inestabilidad de sus cargos: sabían que a mayor cantidad de tierras conquistadas, mayor botín y mejor recompensa para sus veteranos (*muqatila*, *ahl al-ayyam*), inicialmente beduinos en gran parte que querían gozar de libertad de movimientos, vivir de su soldada y que rehusaban sedentarizarse y transformarse en labriegos. De aquí que los basríes, que avanzaban por un terreno más abrupto y difícil que aquel por donde progresaban los kufíes, quisieran una nueva delimitación, más favorable para ellos, por supuesto, de la que tenían. Umar no accedió. Consideró, simplemente, que los basríes habían tenido mala suerte.

Un punto discutido de la política de Umar son las decisiones que tomó respecto de los dimmíes, cristianos, judíos y sabeos (¿mazdeos? ¿cristianos de San Juan Bautis-

ta?, i. e. *sabia* o subba o mandeos). Esta política se basaría, desde el punto de vista territorial, en un hadiz que pone en boca de Mahoma, moribundo, las siguientes palabras: «Dos religiones no pueden convivir en Arabia.» En consecuencia, en el 20/641 habría ordenado a los cristianos de Nachrán que emigraran hacia Iraq—adonde fueron la mayoría—o Siria. Las tradiciones han querido justificar la medida diciendo que los cristianos de Nachrán eran prestamistas y cobraban intereses por los capitales que dejaban, o sea, que practicaban la usura (*riba*) taxativamente prohibida en el Corán. Pero lo cierto es que su marcha permitía a los interesados no devolver el capital ni pagar los intereses y, en compensación, algún cronista dice que, en el edicto de expulsión, Umar les eximía del pago de la *chizcha* durante un par de años. A los judíos de Jaybar, que cultivaban la tierra en virtud de un acuerdo concluido por el propio Profeta, se les obligó a que marcharan hacia Transjordania. En este último caso, parece que la medida fue apoyada por algunos compañeros que veían un sistema para aumentar sus rentas al disponer de la mano de obra—esclavos procedentes de las tierras conquistadas o musulmanes pobres—cuya falta había obligado a Mahoma a establecer un pacto (cf. pág. 83) muy distinto de los modelos empleados con los judíos de Medina.

Pero la expulsión de unos y otros no fue total. En el año 40/660 aún quedaban cristianos en Nachrán y los judíos de Wadi-l-Qura, cerca de Medina, abandonaron la Península años después de la muerte de Umar. Es más, incluso en vida de éste, cristianos, mazdeos y judíos permanecieron, a título individual, en la capital sin llevar ningun signo exterior que permitiera discriminarlos. Estas últimas medidas sólo empezaron a ponerse en prácti-

ca a principios del siglo II/VIII. Ahora bien, quedaban excluidos del *haram* de los lugares sagrados.

El pago de la *chizya* no fue obligatorio para los pobres, y cabe dudar si en los tiempos de Umar se impuso a los ricos. Distintos hadices nos muestran al Califa oponiéndose a la aplicación del derecho penal (castigos corporales) a los deudores de impuestos, en base a lo que él, personalmente, había oído decir al Profeta al respecto: «No torturéis a la gente porque Dios torturará el Día de la Resurrección a aquellos que en esta vida han torturado a la gente.»

Es difícil creer que Umar siguiera unas reglas fijas en la aplicación de la política fiscal. Él—y el resto de los musulmanes—leían en el Corán (12, 2/2): *Realmente hemos hecho descender un Corán árabe. Tal vez vosotros meditéis.* Y, meditando, muchos—y entre ellos, según parece, se contaba Umar—llegaban a la conclusión (que no es la de los exegetas posteriores) de que ser árabe equivalía a ser musulmán. Pero existían tribus árabes cristianas, como los bahra, los tanuj y los taglib, que se negaban a pagar la *chizya* como sus coterráneos de otras lenguas, aunque éstos no entendían el Corán árabe, y ellos sí. Umar intentó buscar una solución al problema: los no árabes pagarían la *chizya* en tanto y cuanto no contribuían con sus personas a la guerra; los cristianos árabes pagarían una *sadaqa* doble. Pero como en el Corán ambos términos, *sadaqa* y azaque son, de hecho, equivalentes (cf. pág. 109) y esas tribus entendían lo que se les recitaba, varias prefirieron no pagar y emigrar. Otras, como los taglib, se dividieron, optando unos clanes por pagar y quedarse, y otros por marchar a tierras no musulmanas.

Umar tuvo la suerte, como Napoleón en la primera campaña de Italia, de que sus tropas le facilitaran un bo-

tín tan abundante que le permitía no ser exigente con sus súbditos en el momento de cobrar impuestos. Las grandes familias recibían tal cantidad de dones que es difícil pensar que tuvieran que devolver una parte de éstos en forma de impuestos.

Los gobernadores de las provincias enviaban el botín y la recaudación fiscal a Medina, reteniendo en sus manos la parte que necesitaban para pagar los sueldos de sus funcionarios, soldados y obras públicas, pero, en todo caso, y a partir del momento de autoproclamación de Umar como Emir de los Creyentes, sabían que podían ser destituidos en cualquier momento y llamados a rendir cuentas en Medina o bien que podían ver confiscada la mitad de su fortuna en beneficio del Erario. Por tanto, al Califa le bastó con que los musulmanes le pagaran, voluntariamente, el azaque o *sadaqa* que, en el caso de los árabes cristianos taglib era doble (¿de qué?), y se mostró más escrupuloso al exigir que cumplieran bien sus obligaciones fiscales los no árabes.

En Persia, los residentes que tenían religión distinta a la oficial, el mazdeísmo, pagaban un impuesto por cabeza que llamaban, en arameo, *jaraga*. Umar lo entendió como *jarach*, y con el correr del tiempo pasó a considerarse que era un impuesto territorial, enfrente de la *chizya* coránica que terminó entendiéndose por capitación. Pero en el momento del asesinato de Umar estas nociones no estaban claramente definidas y, aunque así hubiera sido, no había una burocracia árabe capaz de aplicarla: los conquistadores estaban en manos de los mismos funcionarios de los pueblos vencidos y su erario se llenaba como hizo Tito con el tesoro del Templo de Jerusalén, Mahoma con los tesoros de los dioses paganos y los españoles con los de los indios americanos—con las riquezas de los san-

tuarios, cristianos o mazdeístas, que ocupaban por la fuerza de las armas. Las únicas excepciones de la época fueron las de Mahoma con el tesoro de la Kaaba en el momento de la conquista de la Meca (cf. pág. 87), y con el cual nunca contaron los dos Umares, a pesar de que hubieran podido desamortizarlo arguyendo que el oro allí contenido era resultado de las ofrendas hechas por paganos a falsos dioses y negarse a recuperar su casa de la ciudad y prohibir a los compañeros que hicieran tal cosa con las suyas: Dios ya los había enriquecido bastante y debían vivir en Medina.

Que este sistema era arriesgado debió entenderlo muy pronto Umar. No puede creerse que de buenas a primeras (20/641) instituyese la organización del *diwán* y del *bayt al-mal* (no *Allah*) o tesoro público (cf. pág. 109). Una tradición explica que en el año 15/636 llegó a Medina un *marzubán* (gobernador) persa que explicó cómo los sasánidas llevaban la contabilidad del reino y tenían unos registros en que estaban inscritos, ordenados por categorías, todos sus súbditos, indicando lo que pagaban como impuestos o las pensiones de que se habían hecho acreedores. La idea debió madurar en la dieta (*yawm*) al-Chabiya (¿se celebró realmente?) del año siguiente, en la que Umar, reunido con sus soldados de Siria y sus consejeros de Medina—sólo faltaba Alí—reguló el régimen de los territorios recién conquistados y pronunció un discurso en que establecía las directrices de su gobierno. Muchos de estos detalles no sólo son inseguros por el gran período de tiempo transcurrido desde el momento en que tuvieron lugar hasta que fueron puestos por escrito, sino porque, en parte, se basan en hadices *muannan*, es decir, que carecen de cadena de transmisores. La falta de Alí en estas reuniones admite una doble explicación: o que el

Califa quería mantenerle quieto en Medina para que no reivindicase, una vez más, como heredero de Mahoma y por haber sido esposo de Fátima (m. 11/633), la parte de su suegro en el botín de Fadak, cerca de Jaybar, cuyos aparceros no pagaban la *chizya*; o que voluntariamente se quedara en Medina como gobernador. En cualquiera de los dos casos, y como ocurre con el texto del Corán, cabe pensar que si Alí hubiera querido recuperar esas tierras y modificar su situación legal lo hubiera hecho durante su califato, y no parece ser que procediera así.

El principio fundamental de Umar se basó en un presupuesto fijo, procedente de los tributos de sus súbditos no árabes o, lo que es lo mismo, no musulmanes, más el décimo (*usr*) de los beneficios de las tierras de regadío, que ya estaban acostumbrados a pagar la mayoría de los propietarios que tenían tierras en la Península y el Próximo Oriente desde muchísimo antes, según aparece ya en la Biblia.

Umar no tuvo en cuenta para la elaboración del presupuesto las partidas que podría ingresar por el azaque o *sadaqa*, porque de los textos coránicos implicados (58, 13/ 12-14/13; 9, 53/53-60/60) no podía deducir ni la obligatoriedad ni la cantidad y sólo, tal vez, el destino final de los mismos: dar limosna a los pobres o subvenir a las necesidades personales del Profeta, que no era, por cierto, un hombre rico.

Si tuviéramos seguridad en la secuencia temporal de las aleyas del Corán, podría tal vez pensarse que la recomendación de dar caridad denominada *zakat* en la mayoría de pasajes mequíes es idéntica a la *sadaqa* que abunda más en los textos revelados en Medina. Filológicamente ambas palabras podrían derivar de una primitiva palabra *sdq*, que dio diversas variantes en arameo, hebreo y, posi-

blemente, en los dialectos de La Meca y Medina. En algunos textos del Próximo Oriente, antiguos derivados de esa raíz, *sdq*, se utilizan para designar los productos del campo que como primicias se ofrecen al templo de un dios.

Si en las entradas tal vez hubiera acuerdo entre todos los compañeros del Profeta, cabe dudar que coincidieran en el empleo que debía darse a estas sumas. Abu Darr al-Gifarí opinaba que debían servir para elevar el nivel de vida de los más pobres, es decir, tenía ideas socializantes; el clan omeya y la aristocracia, constituida por los emigrados más importantes y antiguos, pensaban que tenían que favorecer a los que mayores servicios habían prestado a la causa del islam: los primeros, porque estaban facilitando la expansión del mismo gracias a arrastrar tras de sí los principales clanes de los coraix y, los segundos, por su antigüedad en defensa de la causa. Triunfaron las ideas omeyas y, años después, al subir al poder el primer califa de éste, Abu Darr al-Gifarí fue desterrado (30/650-32/652) al desierto.

Mahoma había repartido (*qataa*) entre sus fieles las tierras conquistadas, y los juristas posteriores encontraron la justificación de sus actos en el Corán 7, 125/128: ... *la tierra pertenece a Dios, que la da en herencia a quien quiere entre sus siervos...* Por tanto, al ser tierra de Dios, el Califa podía disponer libremente de ella y darla o quitarla (cosa cada vez más difícil) a sus súbditos. Estas concesiones de campos (*qita*, plural *qatai*), de propiedades rústicas hicieron inmensamente ricos a los beneficiados: los grandes latifundios se constituyeron en Egipto y el Sawad. En esta última región, el gobernador Ziyad b. Abihi realizó obras públicas a costa del erario, retaurando los antiguos canales mesopotámicos que beneficiaron a los propietarios de las tierras al aumentar el área de la

superficie cultivable, con lo cual esta región pasó a ser considerada «el jardín de los árabes»; y a ella acudían los emigrantes, no para buscar el jardín del Paraíso en la guerra, sino para hartarse del pan y de los dátiles de sus tierras.

En Siria, donde desde la antigüedad los campos estaban más repartidos, las concesiones tuvieron menos entidad. Pero todos, latifundistas y propietarios menores, ampliaron sus tierras cultivando los predios vecinos si no encontraban resistencia o eran yermos y, más adelante, comprándolos a los no musulmanes, con lo cual sólo pagaban los impuestos (*usr/jarach*) por los campos que el Califa les había concedido, y que fueron confirmados para las tierras del Sawad por el califa Alí, ya que el Iraq le apoyaba en su califato, pero no por los que habían ocupado, con lo cual sólo unos años después, al principio de la dinastía omeya, los funcionarios se dieron cuenta de la enorme defraudación que había sufrido el fisco. Y al mismo fin contribuyó la falta de directrices claras de qué debía hacerse con la *chizya* de los dimmíes si éstos se convertían y pasaban a ser clientes de una tribu, es decir, personas asimiladas como si tuvieran la misma sangre. Recibieron el nombre árabe de *mawla*, que ha dado el castellano *maula*, una de cuyas acepciones en el Diccionario de la Academia es la de «deudor que no paga» y, en la Edad Media, se designaba con esa palabra al encomendado.

Evidentemente la capitación era un impuesto mucho más claro (se pagara o no es otra cuestión) que el azaque o *sadaqa*. Éste, como hemos dicho, era prácticamente voluntario (caridad privada en nuestros días).

Un texto tardío, de Abu Yusuf (m. 182/798) nos dice que Umar estableció las siguientes pensiones: cinco mil dirhemes a cada uno de los musulmanes (emigrados y de-

fensores) que habían combatido en Badr; otros tantos a cada uno de los hijos de Alí y Fátima, al-Hasán y al-Husayn; cuatro mil a los musulmanes que, ya conversos, no habían podido participar en el combate de Badr; doce mil a cada una de las viudas del Profeta (consta que éstas se enriquecieron después, pero no antes, de la muerte del marido) y otros doce mil a al-Abbás, tío del Profeta y epónimo de la dinastía abbasí, a la cual prestaba sus servicios Abu Yusuf. Aumentar la categoría del antepasado de sus señores debió de ser un sistema de halagar a éstos. Si estableció éstas y otras categorías, posiblemente lo hizo aconsejado por Alí y el hermano de éste, Aqil b. abi Tálib (m. 50/670), pues este último era uno de los cuatro árbitros de los coraix.

En todo caso, la organización del diván permitía a Umar atribuirse un sueldo y unas «pagas extraordinarias», cuando llegaba el botín, importantes. Además, el pasaje del Corán 9, 60/60 «*Las limosnas son para... quienes tienen sus corazones dispuestos a aceptar el islam...*» le forzaba a mantener siempre un fondo de reserva, del mismo modo como lo había hecho Mahoma en Medina. No hay por qué escandalizarse de que se enriqueciera al igual que el resto de los diez bien albriciados y diera grandes dotes a sus mujeres.

El proyecto de estado que creaba día tras día Umar se vio truncado por su asesinato. Los hechos ocurrieron con rapidez. Una leyenda pretende que Umar tuvo un sueño en que vio un gallo rubio (este color era de mal azuero) que le picoteaba la cabeza dos veces. Asma bint Umays, viuda de Abu Bakr, lo interpretó diciéndole que sería asesinado por un hombre no árabe. Otra, nos explica que Kab al-Ahbar le anunció que le quedaban tres días de vida. El Califa le preguntó que cómo lo sabía, a lo cual

Kab le contestó que lo había leído en la Torá. El diálogo que sigue, como todo lo que antecede, es pura ficción y, en algún momento, parece que está influido por la predicción de la muerte de César antes de los idus de marzo. Los hechos parecen haber sucedido así: paseando Umar por el mercado de Medina encontró al siervo (*gulam*) de al-Mugira b. Saba, al que unos textos hacen cristiano y otros mazdeo. El hombre se quejó de que su señor le hacía pagar un *jarach* muy alto, de dos dirhemes al día, o sea, de 730 al año (la cita, si fuera cierta, permitiría la comparación con las pensiones mencionadas por Abu Yusuf; las dotes que daba el Profeta a sus esposas, etc.). El Califa le preguntó los oficios que ejercía y éste le enumeró varios de ellos y le dijo que, además, sabía construir molinos de viento. El soberano no atendió a su reclamación y unos días después Abu Lulua le atacó con un puñal bífido causándole seis heridas, una de ellas mortal por haber penetrado profundamente en el vientre, debajo del ombligo. El asesino fue a su vez matado inmediatamente, en medio del tumulto, posiblemente por un hijo del Califa (cf. pág. 181) o, si hubo conjuración (hipótesis de Caetani), por uno de los comprometidos en la misma para evitar que hablara. El herido fue llevado a su casa, donde tomó las disposiciones pertinentes para que se reuniera la sura que debía elegir a su sucesor.

Si hubo conjuración, tal vez tomaron parte en la misma Alí, Talha, al-Zubayr, Muhammad—hijo del califa Abu Bakr—y al-Abbás. Todos creían haber sido agraviados injustamente por Umar y podían estar de acuerdo en desprenderse de él, pero, por descontado, discrepaban en quién debía ser su sucesor. Indujeron a Abu Lulua al asesinato, sin explicarle los móviles, y luego se libraron de él. Pero no contaron con que algunas tribus beduinas

poco islamizadas no querían que continuara el califato, puesto al que aspiraban varios de los conjurados. El Califa, malherido, dispuso de unas horas de clarividencia para nombrar (¿lo hizo realmente?) los miembros de la *sura* (consejo) que debía elegir a su sucesor, y en la cual incluyó los nombres de sus hipotéticos asesinos. Éstos, que sólo ocasionalmente habían coincidido en promover el crimen, discutirían entre sí y serían incapaces de formar un bloque para que el futuro califa fuera uno de ellos. Los miembros del consejo fueron escogidos entre el grupo de los «bien albriciados»: Alí, Talha, al-Zubayr, Utmán b. Affán, Sad b. al-Waqqás—quien no llegó a tiempo para tomar parte en las deliberaciones—y Abd al-Rahmán b. Awf. Este último, al empezar los debates, manifestó que renunciaba a ser candidato, lo cual le permitió hablar a solas con todos y cada uno de los aspirantes al califato y, en el momento decisivo, inclinar la elección en favor de Utmán b. Affán, representante del clan de los omeyas que, poco a poco, durante el gobierno de los dos Umares, se había ido infiltrando en los cuadros de la administración. Las anécdotas que narran cómo consiguió la mayoría de votos son secundarias, y sólo Alí fue renuente a prestar la baya al elegido. Lo hizo—y públicamente en la mezquita—cuando Abd al-Rahmán b. Awf le recitó el versículo 48, 10/10 del Corán: «*Quienes te reconocen, solo reconocen a Dios...*»

Es difícil fechar el día en que se proclamó a Utmán, dados los escasos detalles que tenemos de cómo funcionaba el calendario de la hégira. Técnicamente podría deducirse del horóscopo que Yaqubi nos transmite diciéndonos que corresponde a ese momento, pero no coincide con el que nos da Musa ben Nawbajt en su colección de horóscopos históricos, lo cual demuestra que éstos fue-

ron levantados realizando cálculos con datos obtenidos de tablas astronómicas muy posteriores, o sea, del siglo II/III de la hégira. Los cronistas se contradicen entre sí, no sólo sobre la edad en la que murió—lo cual no tiene importancia, pues el registro civil existe sólo desde el siglo XIX en Occidente, y en tierras del islam desde el XX—, sino también sobre el mes del asesinato, aunque la mayoría coincida en una fecha de fines de du-l-hichcha del 23. Sea como fuere, Umar pidió ser enterrado en el cementerio de al-Baqi, en Medina, al lado de Mahoma y Abu Bakr. Con el transcurso del tiempo las gentes piadosas levantaron mausoleos sobre las tumbas de los primeros califas, mausoleos que fueron destruidos cuando los wahhabíes ocuparon la ciudad (1344/1925) y cuya licitud o no ha sido reconocida o es objeto de polémica entre éstos y los xiíes.

La poligamia permitió que los cuatro primeros califas designados como los *rasidun* (de recta conducta) fueran todos parientes de Mahoma, bien por la sangre, bien por alianzas matrimoniales. Abu Bakr dio como esposa al Profeta a su hija Aísa; Umar se casó con Umm Kultum, hija de Alí b. abi Tálib y de Fátima, hija del Profeta; Utmán casó con Ruqaya y, a la muerte de ésta, con Umm Kultum, ambas hijas, también de Mahoma y Jadicha, y, finalmente, Alí casó con Fátima.

Las tradiciones nos presentan a Umar como hombre de origen pobre; su madre llevaría sangre negra en sus venas (puede ser un tópico convencional) y participó, pocas veces, en expediciones guerreras. Era hombre alto, tenía buena memoria y fuerza física. Al alcanzar el califato tenía una amplia frente, en parte debida a la calvicie progresiva, y se peinaba y teñía la barba según la costumbre preislámica. Vestía con sencillez e iba siempre lim-

pio, tenía mucho sentido común, aire autoritario y le gustaba pasear con una fusta en la mano. Las mujeres le respetaban y no inspiraba simpatía ni lo pretendía. Fue temido, pero no amado.

Un hadiz pone en labios del Profeta las siguientes palabras: *Si Dios hubiera querido que viniera otro profeta después de mí, éste hubiera sido Umar.* A Umar se debe, si no el don de la profecía, sí el de haber establecido el islam como religión y como estado sobre unas bases tan sólidas que ha llegado hasta nuestros días. Frecuentemente llamado por los orientalistas el «san Pablo» del islam, hay que reconocer que dio la línea del ulterior desarrollo de esta religión del mismo modo que en el cristianismo triunfó la corriente de aquél frente a la de san Pedro (cf. Pablo a los Gálatas 2, 11).

IX

UTMÁN B. AFFÁN

El asesinato del califa no podía significar un cambio brusco de política por una doble razón: en Medina, porque su sucesor estaba identificado con ella; y en las fronteras, porque éstas se encontraban muy lejos de la capital, se necesitaban varias semanas para hacer llegar los mensajes a los generales que las guarnecían y, una vez recibidas las órdenes, el cursarlas a las tribus que se desplazaban de modo independiente requería tiempo y diplomacia. Ocurrió algo parecido a lo que en España hubiera supuesto que Carlos, el Emperador, hubiera enviado órdenes de renunciar a la conquista de México y del Perú a Hernán Cortés y a Pizarro: éstos las hubieran recibido después de haber terminado sus hazañas y no hubieran podido obedecer.

Los árabes habían vencido primero en Chalula (16/637), el actual Qizil-robat; luego en Nihawand (21/642) y habían iniciado el avance a través del Tabaristán para llegar al Caspio: a pesar de haber ocupado Amul, la conquista de una zona tan montañosa impedía un avance rápido y el general Suwayd b. Muqarrin estableció un pacto con los señores de la zona, los qariníes, por el cual éstos se declararon vasallos de los árabes prometiendo pagar un tributo de 500.000 dirhemes a cambio de que no se inmiscuyeran en sus asuntos internos ni les obligaran a facilitarles soldados. Era, pues, casi un pacto de Estado a

Estado. El Azerbaiján y el Ray se negaron, a su vez, a pagar sus contribuciones al enterarse de la muerte de Umar: inmediatamente el gobernador de Kufa envió un ejército al mando de Salmán b. Rabia al-Bahilí que hizo entrar en razón a los rebeldes (25/646).

Más hacia el este se desplazaban, por cuenta propia y hacia el norte, las tribus de Bakr b. Wail y de tamim, que fueron las primeras en chocar con los indios y con los turcos. Si bien el jefe nominal de la conquista fue Abd Allah b. Amir b. Kurayz, quien en realidad penetró en flecha hacia el Jurasán, fue al-Ahnaf b. Qays, cuyo nombre ha quedado vinculado hasta nuestros días, a dos topónimos, testimonio permanente de sus hazañas: Qasr al-Ahnaf y Rustaq al-Ahnaf. Las tropas árabes se movían en todas direcciones guiadas unas veces—hacia la India—por los informes de sus espías—Hukaym b. Chabala—y otras, siguiendo las huellas de sus comerciantes o las calzadas que se ofrecían a sus ojos. Hacia el 30/650 habían alcanzado Hurmuz, Herat (Harat) y habían derrotado de nuevo a Yazdigird en Firuzabad (Chur), con lo cual, y gracias a la marcha de sus ejércitos, Persia quedaba dividida en dos bolsas: la de Faris, al sur, pobre y montañosa, y la del Jurasán, al norte, mucho más rica. Yazdigird huyó hacia ésta perseguido por un ejército mandado por Muchasí b. Masud al-Sulami, pero tuvo la suerte de que un temporal de nieve detuviera a los musulmanes (30/650).

Por su parte, los gobernadores árabes de las ciudades campamento de Basora y Kufa discutían entre sí el límite de sus futuras conquistas, ya que a mayor territorio, mayor botín. En principio se admitió que los territorios a conquistar al norte de Nihawand fueran exclusiva de los kufíes (Mah al-Kufa) y al sur, de los basríes (Mah al-Basra), pero éstos, que en principio veían cortados los cami-

nos hacia las fértiles llanuras del Jurasán, optaron por acceder a ellas sin atravesar los dominios de sus vecinos y, tras una hábil y difícil marcha a través de los desiertos de la Persia Central, consiguieron su objetivo.

Los kufíes, mandados por Said b. al-As, al enterarse, se pusieron también en camino, pero el Tabaristán, sumamente montañoso, les impidió realizar una campaña similar a la de los basríes y muchas veces los invasores tuvieron que realizar, sin saber cómo, la oración del temor (4, 102/101-104/103), hasta que uno de ellos, Hudayfa b. al-Yamán, compañero del Profeta, les explicó la recta interpretación y práctica del texto: *Cuando recorréis la tierra no cometéis falta...* (cf. pág. 108).

Entre tanto Yazdigird corrió a refugiarse en Marw y luego en Balj, pero los sátrapas de las provincias norteñas, tras quince años en que el gobierno sasánida, ocupado en la guerra con los árabes, apenas les atendía, se consideraban independientes. Yazdigird solicitó el auxilio de tropas chinas pero, antes de que pudieran socorrerle, fue asesinado por sus propios vasallos en Murgab, cerca de Tirmid (31/659). El cronista al-Tabarí recoge una leyenda según la cual el último sasánida habría tenido en Marw un hijo, Mujdach, y éste, dos hijas que, al ser reconocidas por Qutayba b. Muslim, el conquistador de la Sogdiana, fueron enviadas como botín al califa al-Walid I b. Abd al-Malik (86/705-96/715), quien las incorporó a su harén y con una de ellas tuvo a Yazid b. al-Walid al-Naqis, con lo cual la dinastía omeya quedaba consagrada como legítima continuadora de los sasánidas. El hecho real es que los árabes ocuparon Nisapur y Marw al-Rud y, a continuación, Balj (32/652). La conquista del Jurasán y Tujaristán habría podido darse por terminada. Pero estalló una guerra civil entre los mudaríes y los rabiíes que

permitió a los chinos ocupar Balj, y que un hombre del pueblo, Qarin, se sublevara y obligara a evacuar gran parte de los territorios recién conquistados a los musulmanes. La balanza del poder en esta zona quedó, durante unos años, en manos de los turcos heftalíes o blancos de los textos bizantinos (*hayatila* en los árabes y Ye-Ta en los chinos). Más al sur, parece que los musulmanes ocuparon el principado budista de Kandahar, pero se vieron incapaces de seguir su marcha hacia el este.

La situación en las bases (*amsar*) de estos ejércitos, en el Iraq, se deterioró rápidamente bajo el califato de Utmán. El gobernador de Basora, Abu Musa al-Asarí, fue acusado de malversación de fondos—acusación clásica que remonta a los años de Umar—y de haber empleado mal las fuerzas a sus órdenes. El fondo real de ambas sospechas radicaba en que era un coraixí, por tanto un pariente lejano del califa y, en consecuencia, un favorito del mismo. Utmán acabó por destituirle. Unos años más tarde los árabes de Kufa se amotinaron mientras el gobernador, Said b. al-As, se hallaba ausente. Su secretario, Amr b. Hurayt, intentó calmar los ánimos recitando el Corán (3, 98/193-99/103): *Coged el cable de Dios, el Islam, y no os separéis. Recordad el bien de Dios que bajó sobre vosotros cuando erais enemigos y reconcilió vuestros corazones: con su bien os transformaréis en hermanos. Estabais al borde de una fosa de fuego pero os salvó...* Nada consiguió y el Califa, con pérdida evidente de autoridad, nombró al candidato de los amotinados, que ahora era Abu Musa al-Asarí, a pesar de su anterior oposición.

En el sur del Cáucaso la disciplina era mayor porque los conquistadores, mandados por Habib b. Maslama, además de enfrentarse con la orografía tenían enfrente una serie de pueblos o poco organizados o difíciles de

aprehender. Por un lado estaban los kurdos, que pretendían descender de Raba b. Nizar b. Maadd y que habían llegado a sus montañas huyendo de los gassaníes; más al este se encontraban los georgianos y los armenios que perdieron Erzerum (Qaliqala) pero que, apoyados por los jazares, bizantinos y alanos, resistieron bien, a pesar de la pérdida temporal de Dwin y Tiflis, las acometidas que les llegaban de Siria y el Iraq. Los árabes, que creían haber ocupado toda Armenia, se vieron obligados a guarnecer las fronteras del norte con un ejército de diez mil hombres, que se relevaban cada año, y a inmiscuirse, aprovechando la intolerancia religiosa de los monotelistas de Bizancio, en la política interior de sus enemigos. Estas disensiones fueron hábilmente aprovechadas por Muawiya para recibir en Damasco a Teodoro, señor de Rstumi, e investirle como rey de Armenia (30/651). Pero, a pesar de todo, el avance hacia el mar Negro quedó detenido.

Lo mismo ocurrió en la marcha hacia las fértiles llanuras del Volga: bordeando el Caspio, los árabes habían llegado incidentalmente a Derbend (Bab al-Abwab) bajo el califato de Umar, y habían chocado en batallas poco trascendentes con los turcos jazar, cuya élite, un siglo más tarde, debía convertirse al judaísmo. Pero años después, y al parecer desobedeciendo las órdenes de Utmán, Abd al-Rahmán b. Rabia al-Bahili decidió abrirse paso hasta el Volga y atacó la ciudad de Balanchar (32/652), algo más al norte de Derbend, a la que puso sitio utilizando las máquinas de guerra de la época, las maganeles. Pero los jazares cortaron las comunicaciones de los atacantes—tropas kufíes y sirias—, tendieron a éstos una emboscada y, convencidos ya—antes lo habían creído, como siglos más tarde ocurrió con los aztecas ante los hombres

a caballo de Hernán Cortés—de que los ángeles del cielo no ayudaban a los invasores, los derrotaron y les hicieron perder más de cuatro mil hombres, entre los que se encontraba su general. La guerra enseñó a los jazares el peligro de tener la capital en una población cerca de la frontera y, por tanto, susceptible de ser atacada fácilmente (como lo fue París ante los alemanes y Berlín ante los rusos). En consecuencia, la trasladaron mucho más al norte, a Atil, cerca de la actual Astraján. Los árabes, por su parte, aprendieron a respetar a los turcos que, desde la frontera china hasta el Cáucaso, eran sus vecinos bajo distintos nombres (hayatila, guzz, jazar, bulgar, etc.).

La guerra con Bizancio se amplió, bajo el gobierno de Utmán, en un nuevo frente: el marítimo. Ya hemos dicho, al tratar de Umar (pág. 144), que el avance por tierra quedó detenido al llegar a las estribaciones del Tauro e intentar penetrar en Anatolia: la homogeneidad religiosa de esta región impidió a Muawiya chalanear con las sectas cristianas de variopinto color que habían permitido la rápida conquista del Iraq, Siria y Egipto. Por tanto, lo más que hizo a lo largo de su dilatado período de mando, primero como gobernador de Damasco y luego ya Califa, fue enviar a sus tropas en algazúas prácticamente anuales, que si no traían como consecuencia la ampliación de los dominios islámicos, sí reportaban botín y mantenían entrenados de manera continua a sus soldados. Es, si se quiere comparar, casi la misma táctica empleada por Almanzor contra los estados cristianos dos siglos más tarde, o las maniobras que hoy realizan anualmente los ejércitos dentro de sus propias fronteras.

Pero donde Muawiya alcanzó sus grandes éxitos fue en el mar. Los historiadores tienden a poner en boca de Umar la prohibición de que sus soldados se arriesgaran a

emprender una guerra marítima y le atribuyen frases como: *a bordo de un buque los hombres son como gusanos encima de un madero; en el mar pocas son las cosas ciertas y muchas las inciertas; si está tranquilo, impresiona el corazón, y si se agita, hace delirar, pues los pasajeros se marean; en el mar es fácil perderlo todo y es difícil salvarse, pues no se ve más que cielo y tierra*, etc. Estas expresiones no pertenecen a Umar y tal vez quepa atribuir alguna de ellas a Amr b. al-As. No pueden pertenecer a Umar porque éste conocía las navegaciones y el comercio de los árabes por el Índico y el mar Rojo y la de los bizantinos en el Mediterráneo, y de aquí su temor a la apertura del canal de Trajano. Pero también sabía que los buques que cruzaban el Índico no se construían de la misma manera que los del Mediterráneo y, sobre todo, que los sistemas de navegación en aquel Océano eran distintos de los de este mar. Y, evidentemente, sus árabes, nómadas o comerciantes, no estaban capacitados para mandar una flota contra Bizancio. Las circunstancias cambiaron hacia el fin de su gobierno cuando las costas de Egipto, Palestina y Siria cayeron en sus manos; aquí sí que se encontraban atarazanas, marinos y pilotos avezados a navegar por todo el Mediterráneo y que, al convertirse al islam, ponían en sus manos todos los elementos necesarios para emprender campañas marítimas, al mismo tiempo que disminuían la capacidad de defensa de Bizancio al perder Constantinopla muchas de sus bases más preciadas.

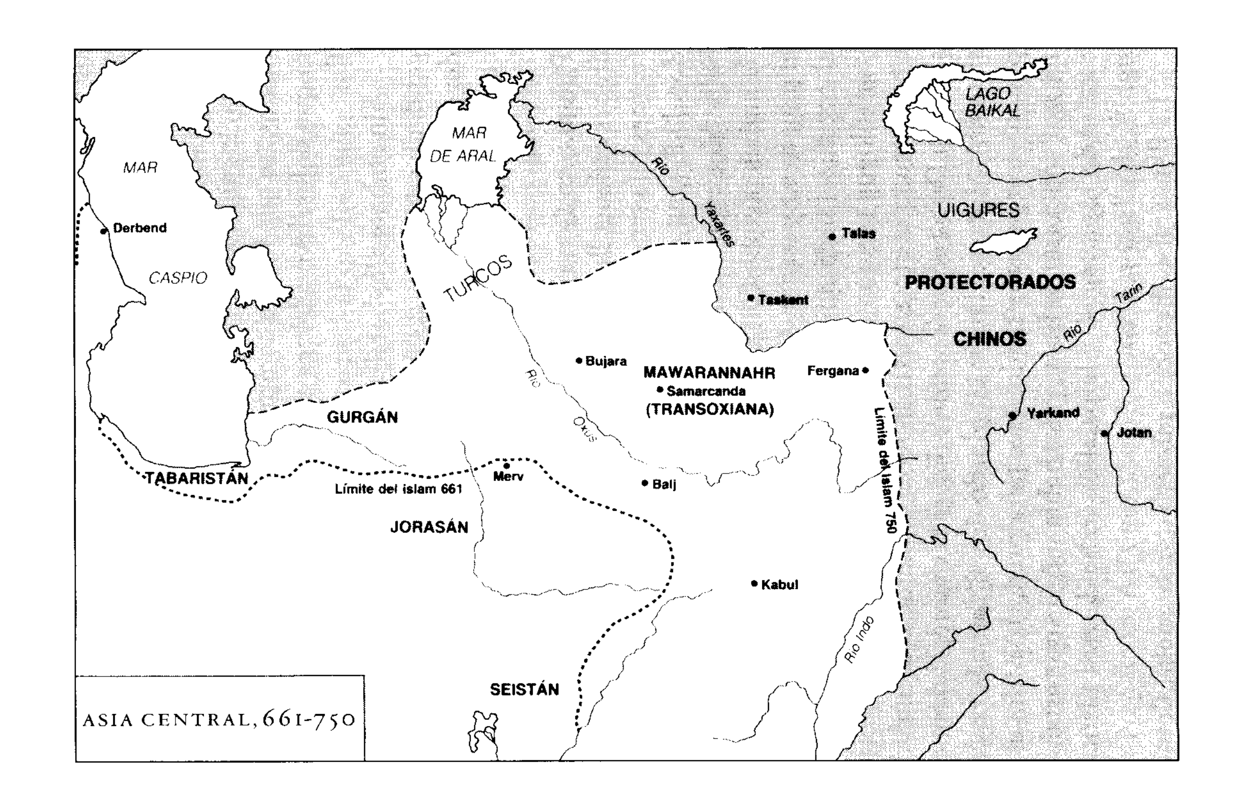
Por tanto, al alcanzar el poder Utmán, Muawiya, gobernador de Damasco, se propuso y pudo abrir un nuevo frente contra Bizancio: después de conseguir que el Califa aumentase la ampliación de su provincia con la inclusión en la misma de la parte norte de Mesopotamia—de aquí la intervención de sus generales en la campañas del

Cáucaso—, puso en plena producción los astilleros que tenía bajo su jurisdicción e, indirectamente, a los de Egipto.

En el 28/648 estaba dispuesto para hacerse a la mar y atacar Chipre. Solicitado el permiso a Medina, lo recibió con una sola condición: que se embarcara acompañado de sus mujeres, es decir, que las expusiera a los rigores de la nueva guerra. Pero Utmán conocía muy mal a Muawiya: embarcó con ellas en Akka (Acre/Akko), desembarcó en Chipre, destruyó las bases bizantinas y atacó a los chipriotas, quienes, para conseguir que éste se retirase, tuvieron que comprometerse a pagar anualmente a Damasco la misma cantidad que como tributo entregaban a Constantinopla, a que ninguna mujer chipriota se casara con un griego sin su permiso y a avisar a los árabes de los futuros movimientos de la escuadra bizantina de que tuvieran conocimiento.

La cronología y los movimientos de esta primera flota árabe en el Mediterráneo son inseguros. La mandó Abd Allah b. Qays al-Harití, un confederado de los banu fazara, que después realizó hasta cincuenta campañas más, y a cuyo lado, se formó su sucesor, Subyán b. Awf al-Azdí. De regreso a sus bases, Muawiya aprovechó para ocupar la isla de Aradus (¿Arwad?), que era una importante base comercial bizantina situada entre Chabala y Trípoli de Siria. Años más tarde los árabes atacaron Constantinopla por mar y envió un ultimátum, que fue rechazado, al emperador Constante II (641-668). Al iniciar el asalto, un temporal dispersó la flota, que tuvo que retirarse, en desorden, hacia los puertos sirios.

En otra expedición legendaria, mandada por Abu-l-Awar, se saquearon las islas de Cos y Creta y, al llegar ante Rodas y ver la estatua gigantesca en bronce de un hombre que tenía ciento siete pies de altura y servía como faro


ASIA CENTRAL, 661-750
MAR CASPIO
Derbend
TABARISTÁN
GURGÁN
Límite del islam 661
JORASÁN
TURCOS
MAR DE ARAL
Merv
Río Oxus
SEISTÁN
Bujara
Balj
MAWARANNAHR
(TRANSOXIANA)
Samarcanda
Río Yaxartes
Taskent
Kabul
Fergana
Talas
Río Indo
Límite del islam 750
PROTECTORADOS
CHINOS
UIGURES
LAGO BAIKAL
Yarkand
Río Tarim
Jotan

—una de las siete maravillas de la Antigüedad—, decidieron derribarlo (en realidad había sido destruido por un terremoto el 224 d.C.): encendieron grandes hogueras a sus pies sin conseguirlo, pero al fin se dieron cuenta de que el Coloso estaba asegurado con largos tirantes al suelo para evitar que los temporales lo abatieran. Cortados éstos, lo pudieron derribar, fundirlo y obtener mil cargas de bronce que fueron compradas por un hebreo de Emesa que se las llevó a lomos de novecientos ochenta camellos.

Sin embargo, la batalla naval decisiva, y que no es legendaria sino histórica y que marcó el equilibrio del poder marítimo entre las dos potencias, es la que se conoce con el nombre de Dat al-Sawari, «la de los mástiles». Tuvo lugar alrededor del año 34/654, posiblemente en Phoinix, en aguas bizantinas, lo cual prueba que eran los árabes quienes llevaban la iniciativa. El jefe de éstos—las fuentes no están de acuerdo—tanto pudo ser el gobernador de Egipto, Abd Allah b. Sad b. abi Sarh, como el de Siria, Muawiya. En todo caso en la flota figuraban buques de ambas regiones. Al frente de la flota bizantina estaba el propio emperador, Constante. Éste, la noche anterior al combate, soñó que se encontraba en Tesalónica. Los oneirólogos sacaron un mal presagio del sueño, puesto que descompuesto en sílabas, el nombre de esa ciudad significa *Deja a otros la victoria*. Es, si se quiere, el mismo sistema de interpretación empleado dos siglos más tarde por sus compañeros cordobeses para predecir a Almanzor que conquistaría León, pues había soñado que estaba comiendo espárragos, y la palabra árabe de esta planta significaba *Tuya es León*.

La flota árabe, menor en número que la griega, llevaba a bordo a las mujeres de los guerreros, y sus hombres

combatieron con ardor como si estuvieran en tierra firme, ya que los buques enemigos se ataron entre sí con cuerdas, no con garfios de hierro, formando una especie de llanura de la que sólo sobresalían los mástiles de las embarcaciones. El triunfo árabe fue completo. El Emperador bizantino fue herido y tal vez hecho prisionero, teniendo que avenirse a pagar una fuerte indemnización de guerra y dejar, como garantía, uno de sus hijos en poder de Muawiya. Pero el que no se explotara la victoria con un ataque a Constantinopla hace pensar que los vencedores, en especial los soldados egipcios soliviantados contra Utmán por uno de sus jefes, Muhammad b. abi Hudayfa, forzaron el regreso a sus bases y que los marinos de los buques con base en Alejandría (que en gran parte debían ser coptos) iniciaron el retorno porque, posiblemente, se les adeudaba la paga. Muawiya, solo, no podía ir más allá.

En Egipto, el califato de Utmán empezó mal. Los comerciantes de Alejandría se habían dado cuenta del perjuicio económico que para ellos significaba el cambio de la dirección del comercio—hacia Arabia en vez de hacia el Mediterráneo—, impuesta tácitamente por la conquista. Iniciaron una conspiración que debía devolver la provincia a los cristianos, aunque éstos tuvieran que contar con el apoyo de Bizancio. Gracias a esta connivencia, al dominio del mar y al apoyo de los mercaderes, un ejército griego al mando del eunuco Manuel, recuperó Alejandría e inició la marcha sobre Fustat. Pero cometió el mismo error que siglos más tarde repetiría Luis IX el Santo: avanzar lentamente, a diferencia de lo que más tarde haría Napoleón. Así pues, Amr b. al-As, que había recibido la orden de entregar el poder a Abd Allah b. abi Sarh, se negó a obedecer antes de haber expulsado a los invaso-

res: reunió a sus beduinos, dejó que Manuel se alejara de la costa, atacó y venció. Los derrotados se refugiaron en Alejandría: Amr b. al-As la ocupó a viva fuerza y derribó las murallas, pues no las necesitaba, ya que—dijo—era como una casa de tolerancia donde entraba todo aquel que quería, y suprimió todos los privilegios fiscales que había otorgado a la ciudad en el momento de ocuparla por primera vez (cf. pág. 136). Seis siglos más tarde de estos hechos se inventó la leyenda (*falsa*) sobre el incendio de la biblioteca de Alejandría: ésta había dejado de existir mucho antes (siglo IV) de que los árabes pusieran sus pies en Egipto. A continuación entregó el mando a su sucesor y marchó a Medina para rendir cuenta de sus actos al Califa (25/646).

El nuevo gobernador, Abd Allah b. abi Sarh, inició campañas de conquista en dirección a Nubia, en busca de esclavos que se importaban de Dunqula, y hacia el oeste—zona ya reconocida por su antecesor en Fustat—para ocupar la Cartaginense (Túnez), que entonces surtía de aceite al Mediterráneo. El camino le fue abierto por los cristianos del norte de África, que no aceptaban la doctrina monotelista (según la cual, a consecuencia de la unión personal, existe en Cristo una sola energía, una manera de obrar única, una sola voluntad) que intentaba imponer Bizancio. El patricio Gregorio, proclive a Roma, al enterarse del fracaso de Manuel en Egipto, se sublevó contra el emperador Constantino y, para no exponerse a un desembarco repentino, se instaló en Sbeitla (Sufetula). Como el tesoro bizantino estaba exhausto ante la pérdida de sus más ricas provincias (Siria y Egipto), no pagaba los subsidios que daba a los númidas, y éstos no importunaron los movimientos de Gregorio, a quien ocurrió lo que menos esperaba: el gobernador de Egipto, Abd Allah b.

abi Sarh, le atacó, venció y ocupó Sbeitla (27/647). A partir de este momento la amenaza árabe sobre el Magrib era patente y, si hemos de creer al cronista Sayf b. Umar, también la conquista de España entraba ya en los cálculos de Utmán a cuyo gobernante, el rey godo (Chindasvinto o Recesvinto) había enviado un mensaje amenazador. Estos últimos detalles son una invención tardía.

Es costumbre dividir el califato de Utmán en dos períodos de idéntica duración. La separación entre uno y otro la señalaría la pérdida del anillo con que el Profeta sellaba sus escritos autentificándolos de esta manera. Posiblemente era de plata y tenía, según el hadiz, una inscripción en tres líneas que decía *Muhammad. Enviado de Dios.* Los dos primeros Califas lo llevaron en uno de sus dedos. Lo mismo hizo Utmán. Pero un día, mientras contemplaba las obras que se realizaban en el pozo sin fondo conocido de Bir Aris, a dos millas de Medina, para aumentar su caudal, tuvo la desgracia de que se le cayera en el interior del mismo y, a pesar de la búsqueda inmediata y exhaustiva, fue imposible encontrarlo. De este hecho los presentes sacaron un mal augurio. Utmán quiso reparar la falta y mandó hacer uno exactamente igual, cuya existencia fue corta, puesto que desapareció el día en que fue asesinado.

De creer en los tradicioneros, su califato se había iniciado mal. Recién proclamado y al subir al almimbar para realizar el primer sermón público, tuvo la osadía de ascender hasta el mismo lugar en que había predicado el Profeta, cosa que había rehusado hacer Abu Bakr, que sólo había llegado al peldaño inmediato anterior del lugar que aquél ocupara, y Umar, quien se situaba uno por debajo del de Abu Bakr. Al ocupar Utmán el mismo sitio desde el cual predicara el Profeta, fue abucheado y, al pa-

recer, sólo supo replicar que los dos Umares preparaban sus pláticas y que él no lo había hecho. Otra vez se le acusó de haber dado el tratamiento de califa a Abu Bakr, pero no a Umar, etc. Si las cosas ocurrieron realmente así, hay que pensar que a uno u otro califa se le iban a acabar los escalones para subir a la tarima del almimbar y tendría que hablar al mismo nivel que el resto de los fieles, con lo cual éstos oirían peor y no lo verían, los dos motivos que habían llevado al Profeta a introducir el almimbar en la mezquita. Utmán, consciente o inconscientemente, se dio cuenta de ello y actuó por motivos prácticos, del mismo modo que Umar, quien al ocupar el poder redujo por los mismos motivos su tratamiento a *Califa del Enviado de Dios* en vez de *Califa del Califa del Enviado de Dios*, que era el inicialmente pensado. Por otra parte, el que una vez en una *jutba* (sermón) diera el tratamiento a uno de los Umares y no al otro, tanto puede tratarse de un olvido como de una mala transmisión de los textos.

Otras tradiciones también le acusan de debilidad de carácter. No puede admitirse fácilmente: un débil de carácter no se convierte a una religión naciente que sólo, y durante muchos años, le causó problemas con su propio clan y ante la cual nunca cedió a las pretensiones coraixíes de que renegara. Había accedido al califato por méritos propios, es decir, tener años suficientes (recuérdese la ley del señoriato aún vigente en algunos estados), ser yerno del Profeta (al igual que los otros tres califas ortodoxos) y, en este último aspecto, ser el único musulmán que se había casado, sucesivamente, y al enviudar de la primera, con dos hijas del Profeta, Ruqayya y Umm Kultum (de aquí el apodo que se le dio de Du-l-Nurayn, *el dueño de las dos luces*). A él, sin embargo; se le presentaron problemas nuevos y desconocidos por sus antecesores y que

no entraban dentro del campo de las restricciones mentales admitidas—según la tradición—por el Profeta: *La mentira es siempre mentira excepto en tres casos*: 1) *cuando se miente para reconciliar a dos hombres*; 2) *cuando se miente a la propia mujer prometiéndole algo* y 3) *cuando se miente en la guerra*. Tenía que adecuar la realidad a las nuevas situaciones, y aquí parece ser que siguió las palabras atribuidas al compañero del Profeta, Hudayfa b. al-Yamán: *Trueco una parte de mi religión por otra para evitar que desaparezca completamente.*

Mahoma había ejercido rara vez la ley del talión con los paganos y relapsos, pero no parece que se planteara el caso de juzgar a un creyente por el asesinato de otro. Esta puede haber sido la primera prueba de Utmán. Ubayd Allah b. Umar consideró que su padre había sido asesinado por Abu Lulua como consecuencia de una conjura urdida por el ex general persa Hurmuzán (¿convertido al islam? Según alguna tradición cobraba una pensión de dos mil dirhemes) y un cristiano de Hira llamado Chufayna, ambos residentes en Medina. El hijo del asesinado buscó y mató a los dos sospechosos, y Utmán tuvo que decidir qué se hacía con él. Y, contra el parecer de muchos emigrados y defensores, le perdonó la vida a cambio de que pagase la *diya* (el precio de la sangre, o sea, la indemnización debida a los herederos del difunto). En otros casos volvió a aplicar la ley pagana de que hubiera cincuenta testigos que declararan que el acusado era inocente o culpable, cifra a todas luces prácticamente imposible de alcanzar y, por tanto, el *sayyid* de la tribu no tenía que intervenir y el problema se resolvía a nivel de clan (*aqila*). Pero los juristas del siglo II/VIII idearon procedimientos más eficaces y acusaron a Utmán de haber mantenido viejas instituciones paganas, olvidando que el Pro-

feta había hecho algo similar al aceptar este procedimiento para casos de adulterio (24, 6/6-10/10).

Tuvo, además, que enfrentarse con las protestas de los compañeros, que se negaban a aceptar las más mínimas variaciones penales o cultuales que los tiempos exigían, pero que ellos no habían visto practicar a Mahoma, y que podríamos resumir en la conducta a seguir con las mujeres que llevaban separadas de sus maridos seis meses y daban a luz antes de los nueve (algunos juristas posteriores imaginarían la doctrina del *niño dormido*, admitiendo que el feto podría permanecer hasta ¡cinco años! sin ver la luz); el aumento del número de arracas en ciertas ceremonias de la peregrinación; la facultad de un esclavo musulmán de dar seguro a enemigos infieles, etc.

Las acusaciones más objetivas le vinieron por haber protegido a personajes detestados por el Profeta: éste había maldecido a al-Hakam b. abi-l-As b. Umayya b. Abd al-Sams y lo había desterrado a Taif. Técnicamente esta maldición y según la costumbre semítica, debía proseguir durante cuatro generaciones y alcanzar a su hijo, el futuro califa Marwán. Pero en el momento de pronunciarla, éste había nacido ya y por tanto, y contra lo que muchos contemporáneos creyeron, no podía legalmente afectarle. En cambio, sí verían con malos ojos que el Califa permitiera a al-Hakam volver a Medina y el que tomara por consejero al joven Marwán. Y lo mismo ocurrió con el hermano de leche (este vínculo se ha mantenido vivo casi hasta nuestros días) del Califa, Abd Allah b. Sad b. abi Sarh, secretario del Profeta, que se vanaglorió en algún momento de no haber escrito al pie de la letra la revelación (cf. pág. 112).

Utmán intentó seguir, hasta donde pudo, la política de Umar: condenó a muerte a los ilusionistas, desarrollando

así la ley (7, 101/103-123/126) aplicada a los magos egipcios por el Faraón, y continuó delegando sus atribuciones judiciales en compañeros residentes en distintas ciudades del imperio que tuvieran un buen conocimiento de la moral y de la ley coránica. Éstos recibieron el nombre de cadíes, que, como los árbitros y oradores preislámicos, se subían a una tarima (palabra española de origen árabe: *tarima*) y, como ocurría en muchos pueblos orientales, llevaban en la mano una vara de mando (*anaza* o *harba*), símbolo que parece remontar al mundo sudárabe, a la Persia aqueménida y aún más allá (a la lanza de Marduk), y que ha pervivido en España hasta nuestros días. De aquí el báculo de los sacerdotes y que la ruptura de este símbolo signifique el fin de la autoridad, como indica Ibn Qutayba (m. 276/ 889): *Se rompe el bastón y se disuelve la asamblea.*

Como sus antecesores, no pudo terminar ni con los borrachos de las calles de Medina ni con la malversación de fondos de los gobernadores: hizo rendir cuentas al de Basora, Abu Musa al-Asarí, en 29/649, pero eso no impidió que más tarde, y a petición de los interesados, le nombrase para el mismo cargo en Kufa, donde se encontraba el «día de la casa» (*yawn al-dar*). Más interesante (si es cierta) es la anécdota que muestra la poca confianza que debía existir entre generales y soldados de los ejércitos conquistadores: un nahdi, soldado de Said b. al-As, consiguió como botín una caja pequeña, pero éste, creyendo que contenía joyas, se la quitó y la abrió: encontró otra más pequeña; la reventó y apareció un trapo negro; lo desgarró y vio un trapo rojo; lo desenrolló y apareció un trapo amarillo; una vez desenvuelto vio, finalmente, que contenía dos panes, uno moreno y otro rubio. Evidentemente no se los quedó y se los devolvió al soldado.

La administración no marchaba bien en las provincias, y en la misma Siria, Muawiya, hombre enérgico, tenía que vérselas con los agitadores. Fuera cual fuera la ideología de éstos, las crónicas tardías—tardías son para todos los acontecimientos de los cuarenta años iniciales del islam—muestran que conforme se avanza en el tiempo la polémica político-religiosa—que se nos conserva, aunque no responda a la realidad—tiende a basarse más y más en textos del Corán, traídos a cuento, oportuna o inoportunamente, por cualquiera de los contendientes. Los agitadores de Siria fueron reprendidos por Muawiya y uno de ellos, Sasaa b. Suhán, le replicó, aludiendo al Corán (32, 8/9): *A continuación lo modeló...* y el Gobernador contraatacó con (3, 98/103) *Coged el cable de Dios, el Islam, y no os separéis*, a lo que Sasaa replicó (65, 3/3) *Quien en Dios se apoya...*, etc. Muawiya no sólo era increpado por Sasaa sino por otros, como Málik al-Astar, que invocaba versículos como (3, 184/187); *¡Cuando Dios hizo el pacto...* y (3, 101/105) *No seáis como esos que se separaron...* Y en la propia Medina los albriciados, los compañeros medineses, como Hassán b. Tábit, Zayd b. Tábit y Alí, estaban revueltos. Este último parece ser que, como iniciativa propia, visitó al Califa para aconsejarle. Es más, la máxima enemiga de éste, Aísa, recibía en su casa, desde el 30/650, a los cabecillas de la oposición a Utmán.

El Califa, que por viejo debía haberse vuelto indeciso, a falta de sus consejeros de toda la vida, ya muertos, como Abd al-Rahmán b. Awf (m.c. 31/652) y Abu Sufyán b. Harb (32/653), decidió convocar a sus gobernadores en Medina, ciudad que, a pesar de la anarquía reinante en los desiertos de la Península, carecía de guarnición militar—el castigo de la *ridda* había impuesto un sano temor a los beduinos—y continuó sin ella a pesar de la oferta de

Muawiya de enviar sus soldados para mantener el orden. A la convocatoria parece ser que acudieron, aparte del ya citado gobernador de Damasco, Abd Allah b. Sad b. abi Sarh (Egipto), Amr b. al-As b. Wail al-Sahmí (el conquistador de Egipto) y Abd Allah b. Amir b. Kurayz (Basora). Los kufíes, en cambio, enviaron un predicador, Amir b. Abd Qays, para que amonestara al Califa. Éste se lo quitó de encima después de un pintoresco diálogo sobre el lugar en que está Dios, que se centró en la discusión del Corán (89, 13/14). El gobernador propiamente dicho de Kufa, Said b. al-As, parece que no asistió.

La situación estaba ya tan revuelta que sólo uno pudo regresar a su provincia: Muawiya a Siria. Las crónicas refieren que en el viaje, con la espada al cinto y el arco en el cuello, coincidió casualmente con un grupo de emigrados en el que se encontraban Talha, al-Zubayr y Alí, y les amonestó advirtiéndoles que una sublevación puede empezar, pero nunca se sabe cómo acaba, y terminando: *¡Nada de sublevaciones! ¡Dios puede cambiar lo que quiere!* Posiblemente es el mismo Muawiya a quien hay que atribuir el consejo de matar a los jefes de los alborotadores, a lo que el Califa se negó por carecer de pruebas fehacientes de lo que éstos pretendían hacer.

Entraba en el juego un grupo de árabes que querían terminar con el califato, sin darse cuenta de que de ser así ocurriría lo que adelantaba el poeta Hánzala al-Kátib en unos versos que dirigió a Muhammad b. abi Bakr mientras la hermana de éste, Aísa, marchaba hacia La Meca con el pretexto de realizar la peregrinación y lavarse las manos de lo que pudiera ocurrir:

La gente que quiere poner fin al califato
Me deja boquiabierta

Si terminara, terminarían sus bienes
Y sólo encontrarían, después, el mas vil de los males
Les pasaría como a los judíos y a los cristianos
Igual que ellos, se extraviarían por el camino.

Los casi aún paganos empezaron a sacar augurios nefastos de la rapsomancia, ya conocida en la antigüedad clásica (*sortes Virgilianae*) y practicada aún hoy en día en las más variadas regiones y religiones del mundo. Consiste en abrir al azar un libro (preferentemente sagrado, y en este caso concreto, el Corán) e interpretar el primer párrafo que se lee en función de las circunstancias del momento. Se observó el vuelo de los pájaros y del tiro con flechas, supersticiones que Mahoma había prohibido, y de todo ello sacaron malos pronósticos. En el fondo, muchos revoltosos se negaban a admitir que el califato quedara adscrito al clan de los coraix; otros pretendían que los cargos públicos se distribuyeran según la antigüedad de la conversión al islam (kufíes); otros, que se tuviera en cuenta el *nasab* y la *murua* (omeyas, cf. supra pág. 43).

Pero la propaganda más peligrosa procedió de un pretendido hebreo del Yemen llamado Abd Allah b. Saba (o b. al-Sawda, que significa «el hijo de la negra») que empezó a elaborar, alrededor del año 33/653, un cuerpo de doctrina del cual arrancaron los demás sistemas heterodoxos del islam. Se basó en 28, 85/85: *Quien te ha impuesto el Corán, te devolverá a un lugar de retorno. Di: Mi Señor sabe perfectamente quién trae la buena dirección y quién está en un extravío manifiesto.* El versículo fue interpretado como una alusión a Utmán, quien habría usurpado el califato a Alí. Hasta aquí parece que sólo se ventilaba una cuestión de preeminencia política que fue propagada por misioneros que, actuando con disimulo, consiguie-

ron difundir la idea por todas las provincias excepto Siria, ya que en cada lugar adaptaban sus ejemplos a las circunstancias del mismo—fácilmente verificables por sus oyentes—y exponían la mala situación de otras provincias del imperio suficientemente alejadas para poder ser desmentidas. A pesar de que todo este montaje era una calumnia, por aquello de calumnia que algo queda, el número de descontentos creció y, como en la *sura* en que se eligió a Utmán, todos los partidos se unieron para derribarle, pero sin ponerse de acuerdo sobre quién sería su sucesor. Años después, y tras el asesinato de Alí, se aplicarían a éste las doctrinas docetistas de los primeros siglos del cristianismo (Jesús no habría muerto en la cruz, ni Alí asesinado, sino un doble suyo) que acabarían dando origen a la heterodoxia religiosa de la xiía y las tesis del imam oculto (cf. pág. 216) que iba a adoptar también el caraísmo judío.

Para intentar poner fin a esta agitación, disfrazada muchas veces bajo el manto de la piedad, Utmán encontró un castigo bastante digno: individualizar a los principales revoltosos musulmanes y desterrarlos y confinarlos en distintos lugares, en especial en las rápitas del Asia Menor (*durub*), donde podían demostrar su valor defendiendo las fronteras del islam frente a los ataques bizantinos y esperar que éstos los mataran enviándolos, así, directamente al cielo. Pero había individuos a los cuales no se podía incluir en estos *batallones de castigo*, en especial personalidades como Abu Darr al-Gifarí (m. 32/653), Salmán al-Farisí (quien había aconsejado a Mahoma la excavación del foso para defender Medina de los ataques coraixíes), al-Miqdad, Ammar b. Yasir, etc.

El primero, por ejemplo, había tomado parte en la expedición a Chipre mandada por Muawiya y era hom-

bre piadoso que creía que los versículos (9, 34/34-35/35): *... Multitud de doctores y de monjes comen las riquezas de los hombres con la futilidad y apartan de la senda de Dios. Albricia un tormento doloroso a quienes atesoran el oro y la plata y no lo gastan en la senda de Dios...*, que prohibían la formación de capitales, y más de los grandes capitales que reunían los albriciados y los defensores. El éxito de la propaganda de sus ideas en Damasco puso en guardia a Muawiya que, no sabiendo qué hacer con él, lo mandó a Medina y el Califa lo desterró a la reserva de Rabada, donde murió poco después. Pero, en todo caso, la idea de un socio-comunismo (que no aparece en el Corán, y la mejor prueba es que Mahoma, al fin de su vida, y casi todos los defensores, eran ricos) quedaba sembrada y al recibir apoyo dialéctico de la tradición, aún viva, del estado comunista que había intentado crear el sasánida Kawad I (488-531), se consolidó. Siglos después defendió la misma idea, y consiguió ponerla en práctica en China, el economista Wang An-Chi (1068-1086), que acabó fracasando definitivamente, en 1126, ante el capitalismo de los mandarines. La figura de Abu Darr, y sus ideas más o menos bien interpretadas, han hecho de él un personaje aprovechable, con fines políticos, por los socialistas contemporáneos y, religiosamente, por la minoría nusayrí de Siria.

En Kufa se planteó un problema similar con las calumnias que los nobles lanzaron contra su gobernador, Walid b. Uqba, pues éste aumentó los subsidios de los pobres (*al-amma*), incluso de los esclavos y no subió los de los ricos (*al-jassa*). Éstos le desacreditaron ante el Califa acusándole de borracho, tolerante con los ilusionistas, libertino, etc., y Utmán le destituyó cometiendo, posiblemente, una injusticia. El poeta al-Hutaya, que hemos

citado reiteradamente, coetáneo de los hechos, que no tenía interés por ningún partido y que sólo le interesaba cobrar por sus versos y, además, era un nómada absí de la Arabia Central, le defendió cuando Walid b. Uqba, depuesto ya, no podía recompensarle. En definitiva, la sociedad islámica volvía a tropezar otra vez con el único problema que los juristas de aquel entonces podían comprender: los bienes conseguidos por la conquista ¿eran dinero de Dios (*mal Allah*) como en la Arabia del sur y por tanto de libre disposición del Califa, o bien eran *mal al-muslimin*, como pretendía Abu Darr, y, en consecuencia, debía repartirse en partes iguales entre toda la comunidad?

Otro gobernador de Kufa, Said b. al-As (33/653), tuvo que mediar en la querella que oponía a los asad y los coraix, y como quisiera zanjar las discusiones entre los dos bandos, se vio acusado por al-Astar y Sasa de impedir la libertad de palabra que los árabes tenían por sagrada. Para cortar por lo sano formó un grupo de los diez principales opositores y se los envió a Muawiya; éste también les reprendió recalcando que Mahoma sólo había concedido cargos a los más aptos, e invocando en su apoyo (29, 1/1-2/2): *¿Creen los hombres que se les dejará decir «creemos» y no serán probados?*, y a continuación escribió a Utmán, quien le ordenó que los dejara en libertad, por lo que los agitadores extendieron su propaganda por las provincias (Egipto, Iraq) en que se habían instalado las tribus más inquietas y descontentas a causa de las tierras que les habían caído en suerte y que no respondían, la mayoría de las veces, a la idea que de las mismas se habían hecho al iniciar la emigración.

Es evidente que el grupo de los máximos accionistas de la expansión del islam fue la oligarquía residente en

Medina, o al menos así lo apuntan las pensiones que se les atribuyeron y las grandes riquezas que, al morir, legaron a sus descendientes. Éstos, por consiguiente, no estaban dispuestos a aceptar la pérdida de sus privilegios ni a pagar al fisco; por otra parte no sabían cómo terminar con el descontento de los más pobres y, para complicar más la situación, no coincidían en sus miras políticas ni entendían la evolución de la situación económica. Utmán, que era uno de ellos, se dio cuenta de que la capacidad adquisitiva de los musulmanes disminuía y por tanto, ya al subir al poder, elevó linealmente en un décimo las pensiones (*ata*) de los *ahl al-fay*, y pensó revisar—posiblemente a la baja—las de los más ricos, al mismo tiempo que los pagos se retrasaban a todos los niveles. Y así nació un malestar general. El buen hombre y sus consejeros se encontraban ante una inflación por exceso de numerario del mismo tipo de la que describe Suetonio en Roma, después de la batalla de Actium, y de la que iban a conocer los conquistadores españoles de América: el enriquecimiento de todos a la vez hizo subir los precios artificialmente, puesto que la demanda era superior a la oferta. No fue la falta de conquistas, en uno y otro caso, lo que les hizo sentirse progresivamente más pobres, sino el que todos tenían demasiado oro y plata y pujaban entre sí. Les ocurrió lo mismo que a los conquistadores del Perú, tal y como explican nuestros cronistas de Indias. Francisco Jerez nos dice, por ejemplo, que un caballo se vendió por tres mil trescientos pesos de oro; una botija de vino de tres azumbres por sesenta pesos; una capa, por cien pesos; un par de borceguíes, por treinta o cuarenta. Y Agustín de Zárate comenta que *si uno debía a otro algo, le daba un pedazo de oro a bulto, sin pensar, y aunque le diese el doble de lo que le debía, no se le daba nada*. Ni los españo-

les del siglo XVI ni los musulmanes de Utmán llegaron a comprender el mecanismo del fenómeno que les enriquecía, y al mismo tiempo les empobrecía, aunque sí sabían que el precio de una finca de los alrededores de Medina se había decuplicado en el plazo de veinte años, y otros detalles por el estilo; y la envidia—el vicio nacional de los árabes, según Tabarí—enfrentaba a unos y a otros.

La oposición interna, representada por Alí (apoyado por los egipcios), Talha (contaba con los basríes) y al-Zubayr (esperaba el apoyo de los kufíes), procuró azuzar la rebelión en las provincias y mantener la paz en Medina a fin y efecto de que, ocurriera lo que ocurriera, ellos parecieran inocentes. Pero en la misma Medina subsistía la eterna enemistad entre defensores y emigrados, especialmente si éstos eran omeyas o coraixíes, y destacaba como principal opositor Chabala b. Amr al-Ansarí. En estas circunstancias Muhammad b. abi Hudayfa b. Utba, protegido de Utmán y uno de los jefes de la flota musulmana vencedora en Dat al-Sawari (cf. pág. 176), empezó a intrigar en Egipto contra el Califa, basándose, probablemente, en el atraso con que los soldados recibían sus pagas, y aprovechó la ausencia del gobernador, Abd Allah b. abi Sarh, para substituirle por su cuenta y riesgo y permitir que los compañeros Amr b. Budayl b. Warqa al-Juzai y Abd al-Rahmán b. Udays al-Tuchibí reunieran unos seiscientos hombres y marcharan a Medina para presentar sus reivindicaciones al Califa.

Éste no quiso recibirlos en la ciudad, salió a las afueras y negoció con ellos. Una tradición nos cuenta que los amotinados le pidieron que recitara el Corán a partir de la azora siete, y al llegar a (10, 60/59): *Pregunta: «¿Qué os parece? En la subsistencia que Dios os ha hecho descender ¿establecéis diferencias entre lo lícito y lo ilícito?» Añade:*

«¿Dios os lo ha permitido o contra Dios lo tramáis?», pidieron que se detuviera, pues este versículo impedía al Califa extender las reservas (*hima*) de pastoreo para los camellos que provenían de la *sadaqa*. Utmán argumentó que éstos se habían reproducido abundantemente y los tenía que mantener dándoles pastos más amplios y, al fin, se trató de una nueva reglamentación de las pensiones (*ata*), que era la verdadera causa del conflicto.

Presionado por los recién llegados y por los opositores de Medina, que actuaban disimulada pero amenazadoramente, hizo concesiones. Mas una vez emprendido el regreso de los egipcios hacia su país y comprendiendo que las promesas hechas bajo coacción no obligan (caso perfectamente previsto por el Profeta según la tradición), en cuanto se vio libre y de nuevo en Medina, se retractó y pidió a Damasco y a Basora que le enviaran tropas para no ser víctima de un nuevo atropello. Los compañeros medineses comprometidos en la conspiración consideraron que el califa rompía una promesa y enviaron mensajeros a los egipcios que se alejaban, advirtiéndoles del peligro que les amenazaba. Éstos volvieron de nuevo a Medina.

Llegaron cuando Utmán terminaba un sermón con el siguiente pasaje coránico (3, 98/103): *Recordad el bien de Dios que bajó cuando erais enemigos y reconcilió vuestros corazones: con su bien os transformasteis en hermanos.* Entonces le tiraron una piedra que le hizo caer desvanecido. Uno de sus criados, para apaciguar los ánimos, recitó (6, 160/159): *Con quienes han escindido su religión y han formado sectas no tienes nada de común. Su asunto se remite a Dios...* Recogieron al Califa y lo llevaron a su casa, donde se repuso, aunque quedó sitiado durante unos días hasta que al llegar el viernes 18 de du-l-hichcha del 35/17

junio del 656 forzaron la entrada, empezando, así, el día que se llamó *yawm al-dar.*

A su cabeza iba el hermano de Aísa, Muhammad b. abi Bakr, quien encontró al anciano (tendría entonces entre 82 y 90 años; posiblemente la discordancia de las tradiciones se deba a que se contaba indistintamente con el calendario solar (con *nasi*) y lunar, (cf. pág. 92) leyendo un versículo del Corán (los cronistas se contradicen, pues unos señalan el 3, 167/173 y otros el 2, 131/137). Este último dice: ... *Dios te bastará frente a ellos. Él es el Oyente, el Omnisciente.* Utmán reconoció al atacante, que le mesó las barbas, y le espetó: «¡Tu padre jamás las habría tocado!» Ante estas palabras, se retiró. Pero uno de sus secuaces asesinó al Califa delante de su joven esposa, Naila, y pudo escapar no sólo de la justicia humana sino también de la divina, pues murió como muchos magnicidas—años después, en su propia cama, lo cual según quienes le apoyaban, significaba que el crimen no había sido un sacrilegio—. Y, evidentemente, no lo era: el Califa jamás fue ni sacerdote ni Papa. Pero sí era un homicidio.

Utmán, contra los reiterados consejos de sus partidarios, no quiso abandonar Medina para vivir en los mismos lugares en que había fructificado el islam y que había frecuentado su Maestro, Mahoma, aduciendo el versículo 3, 167/173: *¡Dios nos basta! ¡Qué excelente Protector es!* Tuvo que ser enterrado a hurtadillas de los sublevados, pero consiguió su fin: descansar en al-Baqi, cerca del Profeta y de sus antecesores. El Corán, manchado con su sangre, llegó a Damasco, y Muawiya se preparó a cobrar el precio de la sangre.

Los cronistas, que escribieron mucho después de los hechos, pusieron en boca de los principales enemigos de Utmán los versículos del Corán que creían que aquéllos,

presentes o ausentes de Medina, habían recitado. Lo único que aquí interesa es la explicación que dieron los egipcios al regresar a su país, pues negaron su participación en el crimen con (21, 18/18): *...Oponemos la Verdad al Error, lo descalabramos y enseguida se disipa...* y la de quien salió inmediatamente beneficiado por la situación, Alí, que recitó (59, 16/16): *Se parecen al Demonio cuando dice al hombre: «¡Sé descreído!» Y cuando no cree, exclama: «¡Yo no soy responsable de ti!» Yo temo a Dios, Señor de los mundos.*

Los disturbios cesaron poco después de conocerse la muerte del Califa, y Alí, apoyado por los defensores—y con alguna dificultad—, fue elegido Califa, al día siguiente, por la multitud. No hubo *sura*. Se convocó a los musulmanes en la mezquita y se les exigió la *baya* sin más, empezando por los compañeros más significados. Talha objetó el procedimiento, pero juró en cuanto Málik al-Astar, desenvainando el sable, le gritó: «¡Por Dios! ¡Jura o te corto la cabeza!» Al-Zubayr, ante este ejemplo, también juró. Algunos musulmanes huyeron antes de verse obligados a reconocerle, y otros, porque repudiaban el sistema o habían pensado en ser ellos los califas, escaparon a lugares más seguros.

Aísa, Talha y al-Zubayr decidieron vengar al muerto y se les unió Abd Allah b. Amir. Un espectador de los hechos sacó un mal augurio para el nuevo Califa al observar que el primero en jurar, Talha, tenía un dedo paralítico a consecuencia de una herida de guerra (¿en Uhud?).

En el asesinato de Utmán ya no tuvieron intervención (como según algunos ocurrió en el de Umar), las minorías religiosas: los pocos paganos que aún debían quedar vieron sin rechistar cómo se destruía el ¿templo? de Gumdan; los cristianos nachraníes (27/647) consiguieron que

el Califa les confirmara los privilegios que les había dado Umar, y la migración de los maronitas que ocupaban las llanuras del Orontes hacia las montañas del Líbano no tropezó con dificultades, pues abandonaron sus tierras a los neo-musulmanes que surgían de sus propias filas. Los judíos, cuyos núcleos más cultos (academias talmúdicas de Sura y Pumbedita) se encontraban en el Iraq, no fueron inquietados, y la modificación de las rutas comerciales (substitución de Suayba en favor de Chedda como puerto de La Meca), no causó mayores inconvenientes. Parece ser que este cambio (26/647) fue consagrado por el Califa tomando un baño de mar, junto con su séquito, en el lugar que desde entonces hasta hoy, fue y es, el puerto de entrada de los peregrinos en los lugares santos.

Por otra parte, el califato de Utmán se caracteriza por el inicio de grandes obras públicas: limpieza y puesta en servicio de antiguos y nuevos canales en el Iraq para ampliar el área de cultivo; ampliación de la red de *qanats* (precedente de los antiguos «viajes» de Madrid) en el Irán y la modernización de las mezquitas de La Meca y Medina expropiando las casas que quedaban afectadas por las obras. A pesar de que el Califa ofrecía por las mismas el precio del mercado, hubo propietario que se negó a vender. Según al-Waqidi, Utmán depositó en el *bayt al-mal* el importe de las mismas para que lo recogieran cuando quisieran y les amonestó diciendo: «Os oponéis así porque sabéis que tengo buen carácter. Si lo hubiera hecho Umar, no habríais ni rechistado.» Y, a continuación, los encarceló. Para las obras se importaron sillares y maderas nobles como plátano o teca de la India, que llegaron, vía Basora o Adén, a los respectivos templos.

10

ALÍ B. ABI TÁLIB

En el momento del asesinato de Utmán parece ser que Alí se encontraba en su finca de Bugaybiga, y al regresar a Medina vio que la chusma estaba dispuesta a proclamar a Talha, una de las cabezas más visibles del motín y candidato de Aísa por pertenecer ambos al clan de Taym b. Murra. Para evitarlo, Ammar b. Yasir corrió al encuentro de Alí, le informó de la situación y le «obligó» a ponerse al frente de los *nuffar* bajo amenaza de asesinarle. Alí aceptó, y como su contrincante parecía que iba a recibir el juramento de la aljama, optó por distraer a los medineses abriéndoles las puertas del tesoro público, con lo cual los «electores» abandonaron a su candidato y corrieron en busca del dinero. Al día siguiente, Alí era proclamado de la forma que antes referimos (cf. pág. 194). Si Talha juró ante la amenaza de la espada de al-Astar, lo mismo ocurrió con otros personajes nada sospechosos de haber participado en la conjura, como fue el caso del hijo del Califa Umar, Abd Allah. Otros notables abandonaron la ciudad para no verse coaccionados, y sólo parte de los defensores, de los *qurra* (cf. pág. 202) y todos los *nuffar* prestaron voluntariamente la *baya*.

Alí pidió consejos sobre qué debía hacer con los gobernadores, y dos de sus asesores se enfrentaron—Abd Allah b. Abbás y al-Mugira b. Suba—. Uno le indicó que dejara tranquilo en Damasco a Muawiya; que nombrase

para Kufa a Talha y para Basora a al-Zubayr, con lo cual nadie se sublevaría. Evidentemente, de haber aceptado esta combinación el nuevo Califa sólo se hubiera visto en peligro ante Muawiya. Pero no lo hizo, y sus compañeros de oposición quedaron despechados y huyeron de la ciudad en cuanto pudieron. Muawiya, como era de esperar, rechazó la validez de la *baya* que habían prestado, según él, una minoría de musulmanes, a lo que Alí replicó que era una minoría cualificada, ya que estaba integrada por los supervivientes de la batalla de Badr (cf. pág. 75) y eran más antiguos en la fe que el propio Muawiya.

El gobernador que envió a La Meca fue mal aceptado, y un joven coraixí le arrancó el nombramiento de las manos y lo rompió; el de Kufa, Hasim b. Utba, tuvo más suerte, pues recibió el mando de manos del saliente, Abu Musa al-Asarí, quien juró el nuevo soberano a pesar de las fuertes diferencias que les separaban; de Basora se hizo cargo Ziyad b. Abihi, hombre enérgico que acabó con la sublevación del Fars; y en Egipto ocupó el puesto Abd al-Rahmán b. Udays. Los grupos de presión que se dibujaron en el seno del islam, tan pronto como se conocieron estos cambios, fueron tres: 1) el de los alidas; 2) el de los independientes, en cuyas filas pueden incluirse al destituido gobernador de Kufa, Abu Musa al-Asarí, y a Abd Allah, hijo del califa Umar b. al Jattab; y 3) los partidarios del asesinado Utmán (los *utmaniyya*), que llegaron a santificar su memoria—no en vano había estado casado con las Du-l-Nurayn—, construyeron mezquitas que en el Iraq perduraron hasta los abbasíes e inventaron un ciclo de hadices favorables a su política. El jefe natural de estos últimos era, como es lógico, Muawiya. Y uno de ellos, el poeta jazrachí Hassán b. Tábit, después de increpar a sus conciudadanos, los medineses, por haber tole-

rado el desmán, huyó a Damasco. Para los utmaníes se trataba de vengar el asesinato del califa pero, además, aparentemente, a diferencia de Muawiya, había que impedir a toda costa que Alí fuera el *imam* de la comunidad musulmana. En sus filas militaban personas importantes desde el punto de vista religioso, como el tradicionero Abu Hurayra, y el judío converso Abd Allah b. Salam. Éste introdujo en el islam leyendas talmúdicas como la de Buluqiyya (Corán 18, 59/60-81/82) que, amplificadas siglos después, se incorporarían al gran ciclo literario de *Las mil y una noches* (véase noches 482-503).

La reacción del gobernador de Damasco fue lenta: dio lugar a un pleito. Pidió a Alí que le entregara a los asesinos de Utmán para aplicarles la ley del talión, de acuerdo con el Corán (17, 35/33): *Dios os ha declarado sagradas a las personas...*, ya que era el pariente más próximo, más que Alí, a pesar de que éste pertenecía a la misma familia; los alidas replicaron que no cabía el talión, ya que Utmán había sido asesinado a consecuencia de sus actos arbitrarios: esta respuesta comprometía a Alí con los asesinos (*nufrar*). Mientras negociaba, Muawiya reforzaba las tropas que guarnecían las fortalezas que le protegían frente a Bizancio. Se extendían desde Antioquía hasta Manbich; se atraía a los mardaítas o charayima; se ponía de acuerdo con Amr b. al-As para que éste le apoyara a cambio de volver a ser nombrado gobernador de Egipto cuando reconquistara esta región y dejaba en un segundo plano al mayor consejero de Utmán, Marwán b. al-Hakam, que años después alcanzaría el califato (64/684). Con ello daba tiempo al tiempo y permitía que la oposición a él y a Alí se reorganizara en La Meca.

En esta ciudad Aísa, que jamás había perdonado a Alí su actitud mientras era sospechosa de adulterio (cf. pág.

79), intentó que su amiga y co-esposa de Mahoma, Hafsa, le ayudara a coaligar en un solo grupo a los enemigos de Alí y Muawiya. Pero fracasó, pues ésta pidió consejo a su hermano, el pío Abd Allah b. Umar b. al-Jattab (m. 73/693), y como éste le hizo ver que los dos compañeros habían jurado y si se sublevaban serían perjuros, Hafsa no quiso saber nada más de política. Entretanto, los rumores se transformaron en versos en los que se acusaba a Aísa de estar al corriente de la conspiración, que había ido a La Meca para parecer inocente y, en caso de no salir elegido su candidato, Talha, poder intrigar contra cualquier otro califa.

Cuando Zubayr y Talha llegaron a su lado, cuatro meses después, se pusieron de acuerdo en promover la guerra contra Alí para vengar al difunto. Pero como la enemistad de Talha con Utmán había sido pública, pronto se le acusó de hipócrita, a lo cual éste replicó que se había arrepentido ya de las diferencias que les habían enfrentado y por eso quería castigar a los asesinos. El programa que reunía a los tres pedía a Alí que se deshiciera de los *nuffar*: lo hizo de los que pudo en el Iraq, pero no les aplicó la pena de muerte; le exigían, además, una reforma (*islah*) en el modo de gobernar, y que se mantuviera dentro de la ley (*hudud*).

Los conjurados reunieron unos seiscientos hombres y emprendieron, desde La Meca, el camino hacia Basora. Alí, informado, salió de Medina para cortarles el paso en Rabada, pero llegó tarde, y la madre de los creyentes (título dado a las viudas del Profeta) escribió cartas, antes de llegar a aquella ciudad, a los personajes influyentes exponiendo el programa de los revoltosos: 1) vengar a Utmán; 2) restablecer el orden público; 3) reunir una *sura* para elegir califa; y 4) mientras se cumplían estas condiciones Alí continuaría en el poder. El gobernador, Utmán b. Hunayf,

parlamentó, permitiendo así que las tropas del Califa se acercaran, mientras los sublevados perdían el tiempo arengando al pueblo en el *mirbad* (explanada en que descansaban los camellos). Entretanto, aumentaron los disturbios y se planteó el problema de quién debía ser el *imam* de la oración. Para evitar problemas se aceptó que el gobernador tuviera un coimán de entre los sublevados. Talha y Zubayr no se entendieron y Aísa decidió que lo fuesen por turno. Entonces, y en secreto, un mensajero de Muawiya ofreció el califato a Zubayr, quien aceptó, pero luego se retractó y mantuvo su suerte al lado de los rebeldes, que saquearon el tesoro público, destituyeron al gobernador y publicaron un bando en que ordenaban matar a todos los *nuffar*: unas seiscientas personas fueron asesinadas y muchos basríes, horrorizados, corrieron a unirse al ejército de Alí, que había llegado a Du Qar.

Los dos bandos iniciaron negociaciones que no sirvieron de nada y, poco a poco, llegaron a las manos, en combates aislados que luego, al aumentar (15 chumada II 36/9 diciembre 656), dieron lugar a la batalla del Camello, llamada así porque Aísa contempló la lucha encerrada en un palanquín montado a lomos de uno de esos animales protegidos con placas de hierro sobre madera. Alí fue el vencedor y al final del combate la «coraza» protectora de la madre de los creyentes parecía un erizo, de tantas flechas, dardos y lanzas que se habían incrustado. Aísa, ilesa, tuvo que aguantar las injurias de poetas como Chundab b. Zuhayr:

Le dijimos—mientras estaba pálida de terror—
Tenemos [los creyentes], prescindiendo de ti, otras madres
Que se hospedan en la mezquita del Profeta.

Alí, ciego de ira, daba mandobles con un sable al palanquín chillando: «Esta rubia [color nefasto para los árabes] de Iram (Corán 89, 6/6) quería matarme del mismo modo que mató a Utmán b. Affán.» Más calmado, la desterró a Medina para que se incorporase a las «ascetas» (*rawahib*), otro apelativo dado a las viudas del Profeta, en virtud de lo dispuesto en 33, 53/53: *¡Oh, los que creéis! ¡No entréis en las casas del Profeta...! No podéis ofender al Enviado de Dios ni casaros jamás, después de él, con sus esposas. Éste, ante Dios, constituye un grave pecado.* Sus aliados fueron muertos: una flecha terminó con Talha, y Zubayr, que había huido, fue alcanzado y ejecutado.

La victoria fue completa, pero no tanto como esperaban los soldados: Alí dispuso que éstos se quedaran con todo lo que encontraran en el campo de batalla, pero les prohibió que tomaran como rehenes a las mujeres y a los hijos de los vencidos.

La actuación de Aísa sorprende a los cronistas. Cruzando hadíes, parece probable que estuviera aconsejada por ¡Marwán b. al-Hakam!, que había luchado, sin darse a conocer, con los rebeldes, y había actuado como provocador, al parecer, ya que después de la derrota se presentó por sorpresa ante Alí y le pidió seguro. Éste se lo concedió, y a continuación le exigió la *baya*. Marwán exclamó: «¡Te lo niego a menos que me obligues!» Alí, que no esperaba esta conducta, le replicó: «¡No te forzaré! ¡Por Dios! Aunque me jurases con el culo, me traicionarías.» Le dejó en libertad y aquél fue a reunirse con Muawiya.

Mientras Alí estaba ajustando las cuentas con la oposición encabezada por Aísa, el gobernador de Damasco seguía exigiendo ser él quien aplicara la ley del talión, pues era el pariente mas cercano—más que Alí, por supuesto—de Utmán: para reforzar su derecho hacía mos-

trar por Siria unas ropas ensangrentadas que, según pretendía, que eran las que llevaba puestas el Califa en el momento de ser asesinado; reclamaba la reunión de la *sura* y recalcaba el valor de su título de Emir, reconocido por el Corán en las aleyas de los príncipes. Alí, por su parte, no podía entregarle a todos los sospechosos de estar comprometidos en el asesinato, puesto que ello le hubiera supuesto prescindir de algunos de sus auxiliares más valiosos y contra los cuales no existían pruebas claras. Además, quería ser él quien vindicara al muerto, pues, escribía a Muawiya, *si era tu tío, también lo era mío...* En el fondo, lo que estaba en juego era la lucha por el poder. Y ambos contendientes lo sabían.

Alí se puso en marcha hacia Siria e intentó cruzar el Éufrates a la altura de Raqqa. Los utmaníes de la zona impidieron su rápido avance y dieron tiempo a que Muawiya acudiera a la llanura de Siffín, en la orilla occidental del mismo, cerca del lugar donde hoy se encuentran las ruinas de Qalat Chabar o Dawsar, entre Raqqa y Dayr al-Zor. En muharram 37/junio 657, los dos ejércitos estaban frente a frente. El de Muawiya, homogéneo, disciplinado y con unidad de mando. El de Alí, formado por gentes valientes pero dispares: estaban sus incondicionales, los alíes o xiíes; los *nuffar*, que sólo buscaban salvar sus cabezas, y los *qurra*, que defendían sus tierras. Los campeones de los dos bandos entablaban torneos esporádicos, pero las semanas pasaban en negociaciones. Al fin, el 10 de safar 37/28 agosto 657, se inició la batalla en que los hombres de Alí—era éste un gran soldado—, luchando con el valor de la desesperación, arrollaron a los sirios.

Muawiya, desesperado, escuchó el consejo de Amr b. al-As y mandó a uno de sus escuadrones, aún intacto, que

atara un Corán en la punta de las lanzas y se lanzara al campo. Los xiíes victoriosos se detuvieron. Oscurecía y surgió un clamor (*harir*, de aquí el nombre de *laylat al-harir* de esa noche) entre las filas de los combatientes. ¿Qué hacer? La lucha cesó y la superstición ante el texto sagrado escrito, al que los sirios parecían apelar como árbitro, hizo reanudar las negociaciones a las que Alí, personalmente, ya se oponía. Parece ser que los más interesados en este armisticio eran los *qurra* de los dos bandos, pero ¿quiénes eran éstos?

Tradicionalmente se admite que este nombre designa a los lectores del Corán, es decir, aquellos que eran capaces de leer el Libro, entenderlo e interpretarlo [«a su manera», creemos nosotros] y que esperaban hacerse con la situación, ya que debían de creer en los poderes mágicos de la *tilawa* (recitación litúrgica), como el sacristán de la *Sonata de estío* de Valle Inclán, que obligó a huir al Marqués de Bradomín. Puede ser. Pero no es seguro que en esas fechas (las de la primera *fitna* o guerra civil del islam) hubiera tantos como las crónicas dicen. En cambio, sí podría aceptarse la existencia de muchos lectores durante la segunda (sublevación del anticalifa Abd Allah b. Zubayr, 72/693). Entre los alíes se encontraba Amr b. al-Hamiq, cabecilla de los egipcios que habían ido a negociar con Utmán en Medina. Posiblemente estos personajes, y en esa fecha, no se sabían todo el Corán de memoria (es decir, no podían llamarse *hafiz*, memorión), pero sí los pasajes más importantes de carácter político-religioso.

En definitiva, se impuso el parecer de que un comité de dos expertos, debidamente asesorados, decidiera quién tenía el derecho a aplicar el talión. Corrió el rumor de que los árbitros serían dos defensores, Ubada b. al-Samit y Saddad b. Aws b. Tábit. Sin embargo, la realidad de-

mostró que Muawiya ya había nombrado a su incondicional Amr b. al-As y que Alí tuvo que aceptar—gobernaba en régimen casi asambleario—como defensor de sus pretensiones a Abu Musa al-Asarí. Se acordó que ambos personajes se reunirían en un lugar neutral, a medio camino entre Siria e Iraq; que el fallo (*hukuma*) se daría a conocer en ramadán o, lo más tarde, antes del fin del año 37/658, y que se basaría sólo en versículos del Corán que no admitiesen doble interpretación de acuerdo con (3, 5/7): *Él es Quien ha hecho descender sobre ti, ¡oh Profeta!, el Libro. En él hay aleyas explícitas: ellas constituyen la esencia del Libro. Otras son equívocas. Quienes tienen en sus corazones dudas, siguen lo que es equívoco buscando la discrepancia, ansiando su interpretación. Pero su interpretación no la conoce sino Dios. Los arraigados en la ciencia dicen: «Creemos en ello. Todo viene de nuestro Señor.» Pero no reflexionan sino los poseedores de juicio.*

Ante el pacto, los soldados de Alí se dividieron: unos se mantuvieron fieles al califa y lo acordado (xiíes); otros, basándose en el Corán (48, 8/9): *Si dos grupos de combatientes se combatieran ¡imponed la concordia entre ambos! Si uno de ellos persistiese en contra del otro ¡combatid al que persiste hasta que se incline delante de la Orden de Dios!*, empezaron a chillar: «¡Sólo Dios es el juez!», arguyendo que este mismo versículo había sido utilizado para dirimir exclusivamente por las armas las diferencias con Aísa y sus aliados en la batalla del Camello. Por tanto, había que reemprender el combate y acabar con los sirios. Como el Califa no les hizo caso, se retiraron a Harura, cerca de Kufa, y se negaron a obedecerle en virtud del versículo (4, 76/74): *¡Combata en la senda de Dios a quienes «compran» la vida mundanal con la última! A quienes combaten en la senda de Dios, sean matados, sean vence-*

dores, les daremos una enorme recompensa, y de aquí uno de los nombres, *surat*, «los compradores» (de la vida eterna a cambio de la mundanal), que se les dio; otro, el de *jarichíes*, «los que se han salido» de la xiía (obediencia ciega a Alí), parece que empezó a aplicarse algo más tarde. Ambas palabras acabaron por tener connotaciones distintas, pero en el momento inicial se confundían: creían que la autoridad pertenecía al Califa, pero la *baya* no la habían jurado a éste sino a Dios y, por tanto, Alí debía haber seguido las prescripciones del Corán. Si había aceptado el arbitraje, le cabía la posibilidad de denunciarlo y reemprender la guerra—en cuyo caso los haruríes morirían mártires y entrarían en el Paraíso—o bien dimitir de su cargo y permitir que se convocara una *sura*. Mientras se resolvían estos interrogantes eligieron asambleariamente un jefe con el título de emir: Abd Allah b. Wahb al-Rasibi.

Alí, de nuevo en Kufa, les envió a su primo Abd Allah b. al-Abbás para convencerles de la rectitud de su conducta, pero no cedieron. Argumentaban que al matar a Utmán lo habían hecho porque había introducido innovaciones en el islam; que en las batallas del Camello y de Siffín habían luchado contra rebeldes, y que Alí no podía negociar con éstos. Abd Allah b. Abbás defendía el arbitraje en virtud de 4, 39/35: *Si teméis una acción entre ellos dos, enviad un mediador de la familia del esposo...*, y 5, 1-3/1-2, que permiten también el nombramiento, en ciertos casos, de árbitros. Los haruríes no entendían que «su» caso estuviera comprendido en los contemplados en esos pasajes, y replicaban con (49, 9/9): *Si dos grupos de creyentes...*, y como los omeyas habían ignorado los mandatos divinos, había que tratarlos de acuerdo con (8, 40/39): *¡No! Desmienten lo que no abarcan con su ciencia*. Parece

ser que Abd Allah b. Abbás acabó dándoles la razón y prometiendo que Alí reemprendería la guerra. Pero éste desautorizó a su representante, pues otros grupos le presionaban en sentido contrario. Mientras, se celebraba una sesión de arbitraje en Dumat ai-Chadal (ramadán 37/febrero 658) de acuerdo con lo previsto en Siffín.

Entretanto, los haruríes se iban transformando en jarichíes y desarrollaban una actividad y unas teorías anarquistas. Utmán y Alí habían pecado, luego sólo podían considerarse como fieles a los que maldecían a ambos califas; todos los pueblos son iguales ante el islam, luego no podía admitirse discriminación en el pago de impuestos ni en las condiciones que algunos compañeros creían que eran necesarios para alcanzar el cargo de califa. Iniciaron ataques intimidatorios contra los xiíes y contra Alí. Éste reunía fuerzas para la próxima campaña contra Siria, pero tuvo que correr a enfrentarse con los haruríes: el choque tuvo lugar en Nahrawán (9 safar 38/17 julio 658); los rebeldes fueron aplastados y los soldados xiíes quedaron tan horripilados de la carnicería, que muchos de ellos se pasaron a las ideas de los vencidos, con lo cual Alí se encontró sin un ejército digno de tal nombre.

Muawiya estaba al corriente de todos estos acontecimientos y de la anarquía reinante en el Iraq, debido a la correspondencia de uno de sus hombres infiltrado en el campo contrario. Lo describía como el de «los *qurra*, sus amigos y sus devotos». Seguro ya de que el desorden en el campo alida le daba un respiro, decidió asegurar su retaguardia ocupando Egipto. Amr b. al-As, acompañado por el general coraixí, Busr b. Artat, emprendió el camino hacia este país, cuya historia durante el mandato de Alí parece que debió de ser muy atormentada: que, en ciertos momentos, debieron coexistir *dos* gobernadores, y que

en el breve período de dos años se sucedieron hasta cuatro. No tiene por qué extrañarnos: situaciones parecidas se han dado en muchas guerras civiles. Lo que llama más la atención es el interés de los cronistas en hacer morir en sus tierras a los principales jefes de los amotinados. Los oficios de nombramiento de Alí y las correspondencias cruzadas son, probablemente, una superchería forjada, siglos más tarde de los hechos, por los filólogos y literatos de la época abbasí, ya que Alí, en vida, ganó fama de excelente orador, escritor y poeta. Todas estas producciones—algunas tal vez sean auténticas—fueron recogidas en el libro *Nahch al-balaga* por el Sarif al-Radi (m. 406/1016).

Muchos de los cabecillas de la revuelta del *yawn al-dar*, Muhammad b. abi Bakr, Malik al-Astar, Kinana b. Bisr... parece que encontraron una muerte violenta a orillas del Nilo, como si Dios hubiera querido castigar a los asesinos en la misma tierra donde surgió la rebelión. Sea como sea, la provincia estaba en manos del gobernador de Damasco antes de la segunda reunión del arbitraje (*hukuma*) celebrada en Adruh (sabán 38/enero 659), lugar situado entre Maan y Petra. En ese momento sus soldados estaban a dos pasos del lugar, y los de Alí muy lejos.

Amr b. al-As, en las discusiones, jamás dio a Alí el título de Príncipe de los Creyentes, y le llamó simplemente Abu Tálib, con lo cual nivelaba jerárquicamente a los dos enemigos, y permitía que los partidarios de los omeyas pudieran hacer bromas con el nombre (*abu tálib* puede también entenderse como «pretendiente»; con otros apodos de Alí, como *abu turab*, «el caminante», o *haydara*, «león», hubiera sido más difícil), mientras los árbitros discutían sobre si Utmán había sido asesinado injustamente (*mazluman*) o bien a consecuencia de sus actos (*ahdat*)

contrarios a la letra del Corán, que fue invocado reiteradamente en (62, 5/5): *Los que fueron cargados con el Pentateuco...*; (7, 175/176): *Su caso es parecido al del perro: si vas hacia él, ladra; y si lo dejas, ladra también...* Amr b. al-As increpó a su contrario: «¡Abu Musa! ¿Acaso no sabes que Utmán fue asesinado injustamente?» «Soy testigo—respondió—. ¿Acaso no sabes que Muawiya y su familia son sus amigos y tienen derecho a la venganza?» «Sí», asintió Abu Musa. Entonces Abu Amr citó (17, 35/ 33): *Al amigo de aquel que fue muerto injustamente...*

A partir de este momento empezaron las discrepancias. Abu Musa al-Asarí quiso atribuir el derecho del talión a los defensores, y el califato a una *sura* que, según él, nombraría a Abd Allah b. Umar b. al-Jattab, persona justa pero que no había sido consultada y no tenía ambiciones en este sentido. Los cronistas narran una curiosa anécdota según la cual Amr habría sorprendido la buena fe de Abu Musa. Pero parece apócrifa y el representante elegido por los xiíes no era tan inocente como se cree: cuando la reunión se disolvió sin ningún resultado, no regresó al Iraq sino que huyó hacia La Meca para escapar a las iras de los *qurra*. Éstos, por su parte, sacaron la conclusión de que los jueces humanos (*al-muhakkima*) no son capaces de interpretar el Libro de Dios. Los únicos coherentes resultaban ser, ahora, los *haruriyya-muhakkima*, pues siempre se habían opuesto a las negociaciones.

Los soldados de Muawiya empezaron a llamar califa a su emir, y éste emprendió ataques esporádicos contra el Iraq, en cuya ciudad de Kufa se encerró Alí. Al-Jirrit b. Rasid, jefe de una tribu, los banu nacha, poco islamizada, que inició la guerra por su cuenta. Los xiíes proclamaron que *la decisión sólo pertenece a Dios*, y los jarichíes continuaron con sus ataques a los dos pretendientes.

Algunas tradiciones de dudosa autenticidad pretenden que la muerte de Alí fue obra de tres jarichíes, que se pusieron de acuerdo en asesinar, el día 17 de ramadán del 40/24 de enero del 661, a los tres máximos causantes de la fitna: Muawiya, Amr b. al-As y Alí. Cada uno de ellos escogió su víctima y, ya separados, buscaron independientemente el medio de terminar con su enemigo. El asesino que resultó ser más novelesco, y el único que consiguió su objetivo, fue el kindí Abd al-Rahmán b. Mulcham, que había escogido a Alí. Se dirigió a Kufa, se mezcló con sus contríbulos, conoció a una mujer, Qatami bint al-Sichna, y le pidió que se casara con él. Ésta, que había perdido a su padre y a su hermano en la batalla de Nahrawán, exigió como dote tres mil dirhemes, un esclavo, una sirvienta... y que matara a Alí vengando, así, a su familia. El día fijado, Amr b. Bakr al-Tamimi se lanzó contra Amr b. al-As, en La Meca, pero se confundió y acuchilló a uno de sus esbirros; al-Burak al-Sarimi acometió en Damasco a Muawiya, pero sólo pudo herirle en el muslo cortándole la «vena del matrimonio», razón por la cual éste ya no pudo tener más hijos. Detenido, pidió como gracia que le dejaran con vida hasta saber si Alí había muerto. Muawiya se lo negó y le aplicó el versículo coránico (5, 37/33): *La recompensa de quienes combaten a Dios y a su Enviado... consistirá en...* [Muawiya escogió la opción de] *o en el corte de sus manos y pies opuestos.*

Ibn Mulcham, en cambio, abrió la cabeza de Alí con su espada, tal y como dice Dante en el «Infierno» 28, 32-33: *Delante va Alí lamentándose y hendido el rostro desde la barba hasta el copete.* Le preguntaron que había que hacer con el agresor y contestó: *Si muero, matadle como el me ha matado a mí. Si vivo, ya decidiré.* Muerto el último califa «ortodoxo» o «bien guiado», fue enterrado en se-

creto para que su tumba no fuera profanada. Sólo un siglo y medio después el califa abbasí Harún al-Rasid dio a conocer que se encontraba a pocos kilómetros de Kufa. A su alrededor han querido ser enterrados numerosos xiíes de todas las épocas, y así nació la actual ciudad-cementerio de Nachaf.

La opinión que tuvieron de él sus contemporáneos dependió del partido en que hubieran militado: los versos de los poetas jarichíes lo maltratan; uno de ellos, que vivía en al-Madain, al serle comunicado el asesinato, no pudo por menos que exclamar: «¡Aunque me trajeran el cerebro de Alí en una bolsa, sólo sabría que estaba muerto después de haberlo destrozado con un garrote!» En cambio, entre sus fieles la muerte fue muy sentida. Umm al-Urchán b. al-Haytam declamó estos versos:

Antes de que le asesinaran vivíamos en el bien
Veíamos al liberto del Enviado de Dios entre nosotros
No vacilaba en aplicar la ley
Y juzgaba por igual a los parientes y a los extraños.

El mejor juicio político sobre el Alí político lo dio su rival, Muawiya, al decir: *Cuatro cosas me han permitido vencer a Alí. Yo ocultaba celosamente mis proyectos; él exponía los suyos en público; mis tropas estaban mejor armadas y disciplinadas; las suyas, mediocres (?), sólo pensaban en rebelarse; el día del Camello le dejé tranquilo frente a sus enemigos: si éstos vencían estaba seguro de que negociarían conmigo en mejores condiciones; si Alí vencía, sería a costa de su prestigio y, finalmente, yo tenía mayores simpatías entre los coraix.*

Hoy en día el gran escritor egipcio Taha Husayn ha valorado mucho más matizadamente su actuación: *Alí,*

entre unos y otros, clamaba sin ser oído y mandaba sin ser obedecido, hasta que perdió la brújula, aburrió a sus gentes (que a su vez le aburrían a él) y llegó a pedir a Dios que le diese mejores súbditos y a éstos, peor soberano.

Alí, al morir, dejaba un doble legado al islam: su familia y las ideas que habían hecho eclosión durante su califato; ambas han influido a lo largo de toda la historia y han configurado el mundo musulmán del modo como hoy lo conocemos.

Alí fue monógamo hasta que enviudó de Fátima, con la cual tuvo dos hijos, Hasán y Husayn. A la muerte de su esposa emprendió una carrera de matrimonios entre los que interesa el que contrajo con Jawla, cuyo hijo, Muhammad, conocido como Ibn al-Hanafiyya, iba a desempeñar también cierto papel en la Historia (cf. cuadro pág. 224).

De momento la guerra civil (*fitna*) no terminó. Durante el gobierno de los dos primeros califas el hijo mayor de Alí y Fátima, Hasán (nombre que impuso el Profeta contra la voluntad de su yerno que quería que se llamase Harb), y su hermano Husayn, eran muy pequeños para tomar parte en las deliberaciones de la comunidad. La leyenda xií asegura que ambos fueron enviados, el *yawm al-dar*, para llevar agua a Utmán y defenderle si era necesario, pero que, cuando llegaron, éste ya había muerto.

Al ser proclamado califa Alí, Hasán tenía unos treinta años, y combatió en Siffín. Cuando su padre fue asesinado, la gente, por consejo de Ubayd Allah b. Abbás, le aclamó como califa, y el primero en jurarle fue un defensor que tenía buenos motivos para hacerlo, Qays b. Sad b. Ubada, cuyo padre había desaparecido misteriosamente durante el califato de Umar. Por tanto quiso subordinar la *baya* a tres condiciones: que Hasán admitiera

que actuaría dentro de los límites de 1) el Corán, 2) la *sunna* (ambos puntos eran aceptables) y 3) que haría la guerra a quienes declaraban lícito lo ilícito, es decir, que querían hacer la paz con Muawiya, el cual, en cuanto se enteró del asesinato de Alí, añadió a su título de Emir las palabras «de los musulmanes», con lo cual se autoproclamaba Califa cuatro años, dos meses y diecisiete días después de la muerte de Utmán.

Hasán, que no era hombre de guerra, y que desde el primer momento pensaba vivir sin preocupaciones, rechazó la última petición de Qays, haciendo ver a los xiíes que ésta se encontraba implícita en las dos primeras condiciones, y fue jurado por unos cuarenta mil hombres que temían ser objeto de represalias si vencían los omeyas.

Hasán envió doce mil soldados al mando de Ubayd Allah b. Abbás, y le ordenó enfrentarse a los sirios que avanzaban lentamente hacia el Iraq, en espera de que el tiempo hiciera abandonar las armas a muchos alíes—pues se les había ofrecido un perdón general—y de que sus espías, instalados en Kufa y Basora, le informaran de la degradación de la autoridad en el Iraq y Persia, únicos lugares que aún hacían algún caso al nieto del Profeta. Hasán, por su parte, mantenía correspondencia secreta con su rival, y preparaba los ánimos de sus fieles para que aceptaran una avenencia al manifestar que no guardaba rencor a ningún musulmán. Los extremistas no querían la paz a ningún precio, invadieron su tienda y un jarichí, al-Charrah b. Sinán al-Asadí, le apuñaló en el muslo al grito de «¡Eres un infiel como tu padre!».

El tumulto hizo entrar a la guardia de Hasán, compuesta por gente de rabía y hamdán, que disolvió a los amotinados y llevó al Califa, que perdía mucha sangre, a Madain. Muawiya, que estaba cerca, envió a Abd Allah b.

Amir (m. 59/680) y Abd Allah b. al-Abbás (m. 68/686) a que negociaran, y este último, si no hay confusión en los nombres, tuvo un buen interlocutor en su hermano, Ubayd Allah, jefe importante en el campo alida. Las instrucciones de Muawiya debían ser claras: conseguir la renuncia de Hasán pagando (en efectivo) lo que fuera, pero después de un duro regateo. Lo primero, porque la guerra cuesta más dinero que la paz, y lo segundo, para no dejarse robar, puesto que, como dice el proverbio, «jamás se alaba al robado.»

Las anécdotas sobre la correspondencia que sostuvieron los dos califas son muy jugosas, y el cómo se negoció, si es cierto lo que se cuenta, puede tener interés. Pero lo que parece seguro es que el acuerdo, por el que Hasán renunciaba a su investidura, radicaba sólo en tres puntos de tipo económico: 1) que cobraría un millón de dirhemes anuales; 2) que recibiría (¿por una sola vez?) cinco millones sobre la caja de Kufa; y 3) que le pertenecerían vitaliciamente las rentas de una provincia persa.

Al extenderse el rumor de que la paz era inminente, el general alida, Ubayd Allah b. Abbás, se pasó a los omeyas; Qays b. Sad b. Ubada puso a los extremistas en el dilema de rendirse, obedeciendo a un imam en pecado, o bien continuar la guerra a las órdenes de un jefe—él—que no tenía ningún tipo de poder espiritual. No había solución. Sus seguidores tuvieron que rendirse, huir o empezar una nueva vida como guerrilleros. Hasán marchó a Medina con su numeroso harén; Husayn, su hermano menor, protestó, pero tuvo que obedecer, acompañarle y mantenerse tranquilo mientras Muawiya vivió. Éste entró en Kufa y, de regreso a Damasco, fomentó la emigración hacia el Iraq de tribus sirias fieles a los omeyas para que vigilasen a los alborotadores.

Pero la paz aún no se había logrado. Si el Hichaz y toda Arabia fueron sometidos rápidamente por el general Busr b. Artat, no ocurrió lo mismo con Persia, donde mandaba el enérgico Ziyad b. Abihi, ex gobernador de Basora. El pacificador de Arabia no consiguió que Ziyad se entregara ni pudo sorprenderle en sus refugios. Al fin, para someterlo, secuestró a sus hijos y le amenazó con matarlos. Entonces Ziyad se presentó, juró a Muawiya y, con el transcurso de los años, vio la decadencia física de su extorsionador y pasó a substituirle como uno de los gobernadores más fieles y más enérgicos de los omeyas. Y Muawiya, que todo lo conciliaba, le reconoció como hermano.

Años después (49/669) moría Hasán. Los enemigos de Alí, Aísa y Marwán b. al-Hakam, se opusieron a que fuera enterrado al lado de su abuelo, el Profeta.

La muerte de Hasán no supuso una causa de intranquilidad para Muawiya. Opinaba que, al fin y al cabo, la asunción del poder por los omeyas significaba para los alidas un perjuicio menor que el sufrido al quedar desplazados por los taym (Abu Bakr) o los adi (Umar b. al-Jattab), cuyo parentesco era más lejano que el suyo. Al rigorismo de Alí opuso el dejar hacer, y los bebedores de vino (v. g. el poeta al-Nachasí) no fueron importunados. Las libertades de que se acusaba a algunas mujeres adscritas teóricamente al bando xií, como Aísa bint Talha (fue causa de problemas de orden público) o la propia nieta del Profeta, Sukayna bint al-Husayn, que fue musa del poeta ansarí al-Ahwás (35/655-110/728), le debían consolar de los chismes que le llegaban sobre las mujeres de su familia, algunas de las cuales, buenas amazonas, tomaban parte en las carreras de caballos mostrando sus tobillos al aire. Y muchas, de los dos bandos, salían a la

calle de noche y sin velo. La introducción en la *jutba*, por parte de algunos predicadores sirios, de esporádicas maldiciones a Alí, dado su temperamento, no debió de gustarle, pero las toleró. En cambio tuvo que reducir por la fuerza a grupúsculos alidas del Iraq. Ziyad b. Abihi, ya en su bando y gobernador de Basora, no contemporizó: detuvo al más significado, Huchr b. Adi, lo envió a Muawiya y éste lo hizo ejecutar en March Adra («el prado de la Virgen»), cerca de Damasco, donde aún hoy quedan restos de su tumba conocida por la de «sayj Udí». Al-Husayn b. Alí (4/626-10 muharram 61/10 octubre 680) se mantuvo tranquilo durante todo el califato, que había aceptado a regañadientes, y cuando los xiíes le recordaban la preeminencia de su familia (*ahl al-bayt*), de acuerdo con la interpretación que hacían del Corán (33, 33/33): ... *Dios quiere alejar de vosotros—gentes de la casa del Profeta—la abominación y quiere purificaros por completo*, se limitaba a contestar que no iba a faltar a su *baya*, aunque ésta hubiera sido obtenida mediante coacción. Y, en consecuencia, si no se sublevaba tampoco impedía (ni quería hacerlo) que sus partidarios hicieran circular rumores que le favorecían y que acusaban, indirectamente, a Muawiya de no cumplir su palabra. Según éstos, el Califa se habría comprometido a que una vez él muerto, le sucedería Hasán (y dado el concepto hereditario que del poder tenían los xiíes, a éste debía sucederle Husayn); la sucesión sería ratificada por una *sura*; el Califa habría jurado seguir el camino de los piadosos (es decir, el de los dos Umares, pero no el de Utmán); y en el protocolo los hasimíes pasarían por delante de los absamíes, etc.

Pero mucho más peligrosas eran las doctrinas que propagaba Abd Allah b. Saba, al que normalmente se considera judío, pero que Baladuri identifica con un ára-

be hamdaní, Abd Allah b. Wahb. Éste (cf. pág. 186) negó que Alí hubiera muerto, afirmando que el asesinado había sido un doble suyo (docetismo), del mismo modo que la *ahmadiyya* sostiene actualmente que no fue Jesús quien murió en la cruz sino un sosias. Los xiíes afirmaban que Alí era el legítimo heredero de los derechos del Profeta; que tenía poderes sobrenaturales y que al fin de los tiempos bajaría a la tierra (ideas, en parte, conservadas por los *falasas* de Etiopía). Admitieron, además, que el imam podía permanecer escondido (*gayba*)—doctrina que luego utilizarían los judíos caraítas—, y que había sido el imam por antonomasia. Respecto a este último término, imam, bastará con decir que a las connotaciones litúrgicas que tuvo desde la época del Profeta—nombre aplicado al fiel que presidía y dirigía la oración—se le añadieron otras, con el transcurso del tiempo, de carácter más espiritual.

Estos últimos, al principio, se reservaron, en su nivel más elevado, al califa, que debía pertenecer a la tribu coraix y, en especial, a los hasimíes y abdsamíes. Además, se aceptó que los únicos admisibles para toda la comunidad de los fieles eran los cuatro primeros hasta aquí estudiados. El triunfo de Muawiya escindió a los musulmanes en dos bloques, la *sunna* y la *xiía*: mientras que los primeros admitían una cierta variación en la línea sucesoria, los segundos creyeron que debían llevar en sus venas sangre del Profeta y, dentro de este tipo de línea sucesoria, aceptaron el principio de la indeterminación de la línea beneficiaria. Así surgieron los zaydíes (122/740), los ismailíes, fatimíes (296/909), los nizaríes (487/1094), los tayyibíes (524/ 1130), los duodecimanos (260/874) y muchas otras sectas: el xiísmo quedó atomizado.

TEXTOS Y DOCUMENTOS

OBSERVACIONES SOBRE LOS CUADROS GENEALÓGICOS

Los números al margen de la página indican el ordinal de la correspondiente generación, considerando que el epónimo de los árabes del sur (Qahtán) y el de los del norte (Adnán) pertenecen a la primera generación. El enlace de estos personajes con los de la Biblia que hacen los genealogistas árabes es legendario (la cronología absoluta y la vida media de cada generación lo demuestran). En todo caso, sí existe una historia lógica en las generaciones inmediatamente anteriores al profeta Muhammad (Mahoma) y, por descontado, una realidad en las siguientes.

En los cuadros que siguen el número marginal es el de la generación a la que pertenecen (teóricamente) todos los personajes que se encuentran situados en la misma línea. En el cuadro de la página 220 se ve que Jadicha está en la generación 21; el signo + (más) señala que está vinculada familiarmente con Mahoma (pág. 221), que aparece con el signo + y se encuentra en la generación 22. Por tanto, Jadicha, era mayor que Mahoma.

Dado que la familia árabe era polígama damos en la página 225 una lista de los principales matrimonios del Profeta y los cuatro primeros califas. El signo = (igual) indica los hijos más importantes. Cuando algún nombre está precedido por un número entre paréntesis ( ), v.g. pág. 222, significa el ordinal del soberano dentro de una dinastía, v.g. (5) Abd al-Malik, señala que éste fue el quin-

to califa de los Omeyas. Dado que estos cuadros están simplificados, puede darse el caso de la falta de algún número, v.g. el (3) y el (4) de la misma página.

Hay palabras y letras que indican filiación: *Abu*, *Abi* equivale a padre; *ibn*, *b.*, *bint* significan hijo/a. Una cita en el texto del tipo (23) Umar b. al-Jattab... (15) Adí, indica que el segundo califa perteneció al clan de los adíes sin especificar los antepasados entre las generaciones (16) a (22).

YEMENÍES O QAHTANÍES

1 Qahtán

2 Yarub   Hadramawt

3 Yasyub

4 Saba (Amir)

5 Kahlán   Himyar

6 Nachrán   Zayd

7 Arib   Malik

8 Yasyub   Nabat   al-Jayr

9 Zayd   al-Gaut   Rabia

10 Adad   Tayy   Madhich   Amr   Azd   Awsila

11 Murra   Murad   Bachila   Mazin   Malik (Hamdán)

12 al-Hárit   Talaba

13 Adyy   Imru-l-Qays

14 Harita

15 Amir

16 Amr Muzayqiya

17 Talaba al-Anqa

18 al-Jazrach   al-Aws

19 Malik

1 Adnán

2 Maadd

3 Nizar

4 Mudar

5 llyas

6 Mudrika

7 Juzayma

8 Kinana

9 al-Nadr

10 Malik

11 Fihr (Coraix)

12 al-Hárit Galib

13 Daba Luayy

14 Amir Kab

15 Adi Husays Murra

16 Taym Kilab

17 Zuhra Qusayy

18 Abd al Uzza Abd Manaf

20 Amina Juwayld

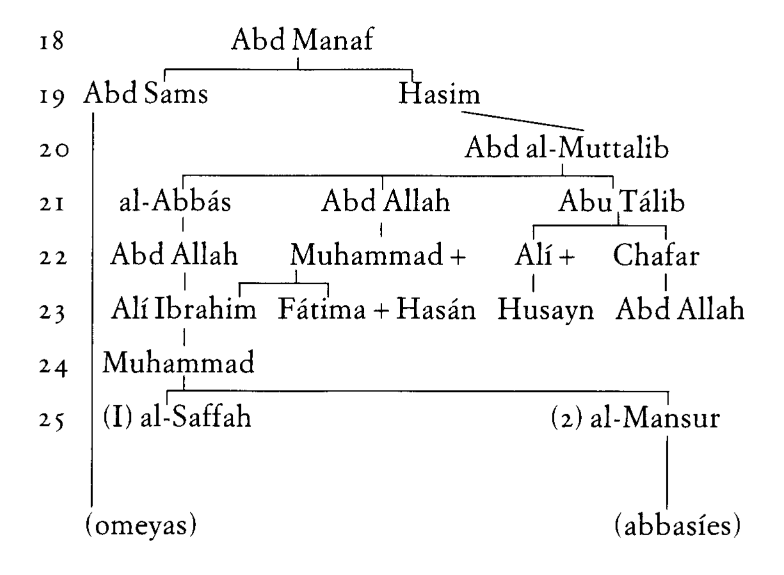
21 Sab al As Awwam Jadicha +

22 Abd Allah al-Jattab Amr Abu Bakr Zubayr Fátima +

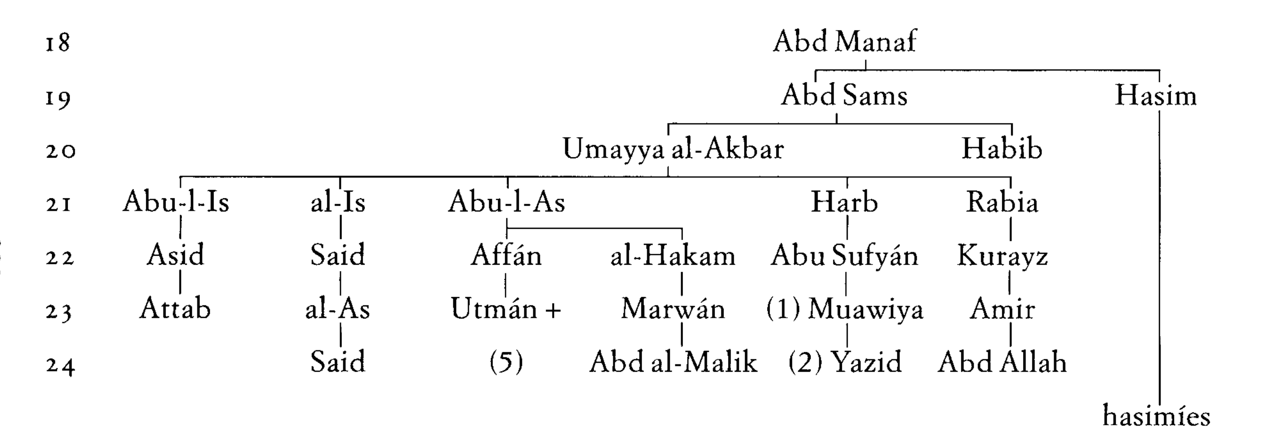
23 Umar Aísa + Abd Allah

24 Hafsa +

HASIMÍES


18 Abd Manaf
19 Abd Sams
Hasim
20 Abd al-Muttalib
21 al-Abbás
Abd Allah
Abu Tálib
22 Abd Allah
Muhammad +
Alí +
Chafar
23 Alí Ibrahim
Fátima + Hasán
Husayn
Abd Allah
24 Muhammad
25 (I) al-Saffah
(2) al-Mansur
(omeyas)
(abbasíes)

ABSAMÍES

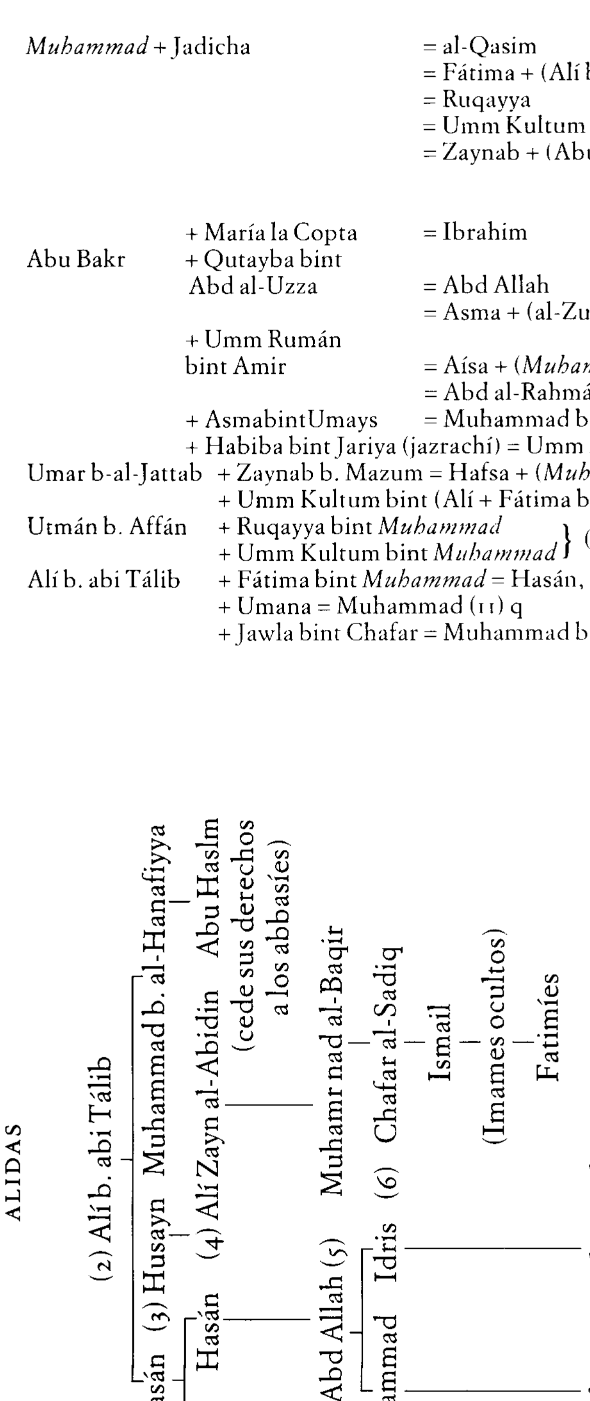

18
19
20
21
22
23
24
Abd Manaf
Abd Sams
Hasim
Umayya al-Akbar
Habib
Abu-l-Is
al-Is
Abu-l-As
Harb
Rabia
Asid
Said
Affán
al-Hakam
Abu Sufyán
Kurayz
Attab
al-As
Utmán +
Marwán
(1) Muawiya
Amir
Said
(5)
Abd al-Malik
(2) Yazid
Abd Allah
hasimíes

GENERACIONES EN QUE APARECEN ALGUNAS CONFEDERACIONES, TRIBUS, CLANES Y FAMILIAS IMPORTANTES

	Árabes del Norte	*Árabes del Sur*
1	Adnán	Qahtán
2	Maadd	Yarub
3	Nizar	
4	Mudar	Saba
5		Himyar
6	Anaz	
7	Hudayl, Asad	
8	Lihyán, Kinana	
9	Tamin	
10	Hawazin	Azd, Gassán, Lajm
11	Gatafán. Coraix	Hamdán, Tayyi
12	Tablib b. Wail	Murad
	Bakr b. Wail	
13	Taqif	
14		
15	Rabia	Kinda
16	Kilab	
17		
18		
19	Abd Sams	
	Hasimíes	
20		Aws, Jazrach

RELACIONES MATRIMONIALES

Y LOS CUATRO P



MÁS IMPORTANTES DE MAHOMA
RIMEROS CALIFAS

. abi Tálib) = Hasán, Husayn

+ (Utmán b. Affán)
ı-l-As b. al-Rabi) = Alí
= Umana + (Alí b. abi Tálib)
= Muhammad (11)

bayr b. al-Awwam) = Abd Allah h. Zuha,vr

ımad)
n
Abi Bakr
Kultum
ammad)
int Muhammad) = Zayd al-Akbar

Du-l-Nurayn)

Husayn. Umm Kultum

. al-Hanafiyya

idrisíes de Marruecos
hammudíes de España

jerifes
de Marruecos

Entre las mujeres del profeta hay que distinguir: 1) aquellas con las cuales consumó el matrimonio después de haberse casado con ellas; 2) las que repudió, sin consumar el matrimonio; 3) las que murieron; 4) las que deseó, pero con las que no se casó; y 5) las esclavas que hizo suyas. El Profeta se casó con quince mujeres y cohabitó con trece de ellas; repudió a dos sin haberlas tocado. Hubo épocas en que tuvo once mujeres; otras, diez, y otras, nueve. Cuando murió dejó nueve viudas.

1, 1) La primera mujer del Profeta fue Jadicha, la hija de Juwaylid b. Asad, hijo de Abd al-Uzza. Jadicha había estado casada antes con Utayyiq b. Aid, de la tribu de majzum, con quien tuvo una hija. Después de la muerte de Utayyiq tuvo por marido a Abu Hala b. Zurara b. Niyas, de la tribu de tamim... Muerto Abu Hala, Jadicha se casó con el Profeta al que dio cuatro hijos: Qasim, Tayyib, Tahir y Abd Allah; todos murieron siendo niños. Le dio también cuatro hijas: Ruqayya, Umm Kultum, Zaynab y Fátima. Mientras Jadicha vivió, el Profeta no se casó con ninguna otra mujer. Después de su muerte se casó con:

1, 2) Aísa, que sólo tenía siete años y era muy joven para consumar el matrimonio. Se quedó en casa de su padre, Abu Bakr, y el Profeta no la llevó a su casa hasta después de la hégira. Durante esos dos años Mahoma se casó con:

1, 3) Sawda b. Zama b. al-Aswad... Aísa fue, de todas sus mujeres, la única que no tuvo marido con anterioridad a su matrimonio con el Profeta. Después de llegar a Medina, y haber consumado su matrimonio con Aísa, se casó con:

1, 4) Hafsa b. Umar que antes había sido esposa de Jumays b. Hudafa. Luego se casó con:

1, 5) Umm Salama b. abi Umayya b. Mugira, de quien era primo. El nombre verdadero de Umm Salama era Hind. Su madre era Barra b. Abd al-Muttalib... El primer marido de Umm Salama había sido Abu Salama Abd Allah b. Asad, de la tribu de majzum. El Profeta se casó después con:

1, 6) Chawayriyya b. Hárit b. abi Dirar, de la tribu de los banu mustaliq... cuyo primer marido había sido Malik b. Safwan. Luego se casó con:

1, 7) Umm Habiba, hija de Abu Sufyán b. Harb. Luego con:

1, 8) Zaynab b. Chahs, casada antes con Zayd b. Harita. Más tarde, el año de la expedición de Jaybar, tomó por esposa a:

1, 9) Safiyya b. Huyay b. Ajtab. Ésta había estado casada con Sallam b. Miskam y, después de la muerte de éste, con Kinana b. Rabi. Kinana fue hecho prisionero y ejecutado por orden del Profeta, a quien correspondió Safiyya como parte del botín. Le dio la libertad y se casó con ella. A continuación se casó con:

1, 10) Maymuna b. Hárit... Ésta había tenido como primer marido a Umays b. Amr, de la tribu de taqif; se había casado, a continuación, con Abu Zuhayr b. Abd al-Uzza.

Éstas son las nueve mujeres que quedaron viudas a la muerte del Profeta, puesto que Jadicha había fallecido antes.

Se casó con otras: unas fueron repudiadas antes de consumar el matrimonio, y otras, después.

2, 11) Una mujer llamada Saba b. Rifaa—y que otros llaman Sana b. Asma b. al-Salt—, que murió antes de que consumara su matrimonio con ella.

2, 12) Otra mujer, a la que unos llaman Saba y otros Sama b. Amr, de la tribu de los banu gifar, con la cual aún no había consumado el matrimonio en el momento en que murió su hijo Ibrahim. Ésta dijo: «Si fuera realmente un Profeta, no hubiera muerto la persona que más quería.» El Profeta oyó estas palabras y la repudió al momento.

2, 13) Se casó con una mujer, Arba b. Chabir... de la cual había oído decir que era muy hermosa... Cuando llegó y la vio por primera vez, ésta le dijo: «Se me entrega a ti, pero nadie me ha consultado.» El Profeta la repudió al acto y la devolvió a su país.

2, 14) Se casó también con Asma b. Numán, de la tribu de kinda. Al ir a consumar el matrimonio se dio cuenta de que era leprosa, la repudió y la devolvió a su padre.

3, 15) Se casó con Zaynab b. Juzayma... viuda de Tufayl b. Hárit. Murió poco después. Se dice que, excepto Jadicha y Zaynab, ninguna de sus mujeres murió mientras estuvo casada con él.

Éstas son las quince mujeres que todas las tradiciones citan como esposas del Profeta.

[Otras tradiciones, sin embargo, citan cinco más...] Si estas tradiciones relativas a estas cinco mujeres son exactas, el Profeta habría tenido, a lo largo de su vida, veinte esposas. Pretendió, además, a otras cinco con las cuales no se casó...

Además, tuvo dos esclavas: Rayhana b. Zayd, de los banu qurayza, a la cual había escogido entre los cautivos de esta tribu, y María, hija de Simeón, el Copto, que le había regalado el Muqawqis, y con la cual tuvo un hijo, Ibrahim, que murió a los dos años de edad.

(Zotenberg, 3, 327)

MUERTE DE FÁTIMA

En este año (11) murió Fátima, hija del Enviado de Dios, en la noche del martes del día 3 del mes de ramadán. Tenía entonces veintinueve años poco más o menos. Se dice que lo refirió Abu Bakr b. Abd Allah, quien lo supo de Ishaq b. Abd Allah y éste de Aban b. Salih así: «Se asegura que Ibn Chnurayh lo supo de Amr b. Dinar, y éste de Abu Chafar. Dijo: "Fátima murió tres meses después del Profeta." Nos ha contado Ibn Yurayh, quien lo supo de al-Zuhrí, y éste de Urwa: "Fátima murió seis meses después del Profeta." Al-Waqidi, que es el más digno de confianza para mí, dijo: "La lavaron Alí y Asma bint Umays." Me contó Abd al-Rahmán b. Abd al-Aziz b. Abd Allah b. Utmán b. Hunayf, quien lo supo de Abd Allah b. abi Bakr b. Amr b. Hazm, y éste de Amra, hija de Abd al-Rahmán, que dijo: "Rezó por ella al-Abbás b. Abd al-Muttalib." Nos contó Abu Zayd. Dijo: "Nos contó Alí, quien lo sabía de Ibn abi Masar." Éste dijo: "La introdujeron en la tumba al-Abbás. Alí y al-Fadl b. al-Abbás."»

(Tabarí, *Anales* 11, 2127-2128)

MUERTE DE ABU BAKR

Me contó Abu Zayd procedente de Alí b. Muhammad con el *isnad* anterior: «Murió Abu Bakr cuando tenía sesenta y tres años, en Chumada II, el lunes, cuando quedaban ocho noches del mismo (22 de agosto del 634). Fue causante de su muerte un judío que envenenó su arroz o un bocado de otra cosa. También lo probó el médico al-Hárit b. Kalada. Se abstuvo enseguida y dijo a Abu

Bakr: "Comes comida envenenada. Hará efecto dentro de un año." Abu Bakr murió un año después. Estuvo enfermo quince días. Se le dijo: "¡Si hubieras enviado a buscar un médico!" Replicó: "¿Me vio?" "¿Y qué te dijo?" "Dijo que hiciera lo que quisiera." Refiere Abu Chafar: "Murió Attab b. Asid en La Meca el mismo día en que murió Abu Bakr, pues ambos fueron envenenados al mismo tiempo." [Dicen]: "Después murió Attab en La Meca." Otros [tradicioneros...] dicen: "La causa de la enfermedad de Abu Bakr es que un lunes, a siete de Chumada II, que era un día frío, se bañó y se puso enfermo, con fiebre, durante quince días; no acudió a la oración." Había mandado a Umar b. al-Jattab que la dirigiera. La gente entraba a visitarle, pero él estaba cada día peor y permanecía en su casa, la que le había dado el Enviado de Dios, enfrente de la de Umar b. Affán hoy. Utmán le visitó durante la enfermedad. Abu Bakr murió en la tarde del martes, cuando quedaban ocho noches de Chumada II del año 13 de la hégira. Su califato había durado dos años y tres meses y diez noches. Refiere: Abu Masar decía que su califato había durado dos años y cuatro meses menos cuatro noches. Cuando fue enterrado tenía sesenta y tres años. En esto están de acuerdo todos los tradicioneros: murió a la misma edad que el Enviado. Abu Bakr había nacido tres años después de la expedición del Elefante»

(Tabarí, *Anales* I, 2127-2128)

MUJERES DE ABU BAKR

Alí b. Muhammad refiere procedente de los ancianos que lo sabían y lo contaban: Abu Bakr se casó en la *chahiliyya*

con Qutayla. En esto coinciden al-Waqidi y al-Kalbi. Dicen: Esta Qutayla era hija de Abd al-Uzza b. Abd b. Asad b. Chabir b. Malik b. Hisl b. Amir b. Luayyi. Le dio como hijos a Abd Allah y a Asma. En la *chahiliyya* se casó también con Umm Rumán, hija de Amir b. Amira b. Duhl b. Duhmán b. al-Hárit b. Ganam b. Malik b. Kinana. Otros dicen que Umm Rumán era hija de Uwaymir b. Abd Sams b. Attab b. Udayna b. Subay b. Duhmán b. al-Hárit b. Ganam b. Malik b. Kinana. Le dio como hijos a Abd al-Rahmán y a Aísa. Estos cuatro hijos que hemos citado nacieron de las dos esposas que hemos citado en la *chahiliyya*. En tiempos del islam se casó con Asma bint Chafar b. abi Tálib. Esta Asma es la hija de Umays b. Mad b. Taym b. al-Hárit b. Kab b. Malik b. Kuhafa b. Amir b. Rabia b. Amir b. Malik b. Nasr b. Wahb Allah b. Sahrán b. Ifris b. Half b. Aqtal, o sea, Jatam. Tuvo con ella a Muhammad b. abi Bakr. Ya en el islam, también se casó con Habiba bint Jaricha b. Zayd b. abi Zuhayr del [clan] de los banu-l-Hárit b. Jazrach, que estaba encinta cuando murió Abu Bakr. Dio a luz, después de su muerte, a una muchacha que fue llamada Umm Kultum.

(Tabarí, *Anales* I, 2134)

UTILIZACIÓN DE LOS ELEFANTES POR EL EJÉRCITO PERSA

Cuando los caballos se enfrentaron a los elefantes cubiertos de hojas de palmera—mientras los caballos llevaban gualdrapas y los jinetes, armas—, vieron algo terrible como jamás habían contemplado. Cuando los musulmanes intentaron atacar, sus caballos no avanzaron, y cuando

[los persas] atacaron a los musulmanes con los elefantes con sus campanillas, los escuadrones se asustaron y los caballos no salieron en su defensa; por el contrario, huyeron y los persas los acribillaron con sus flechas y el dolor mordió a los musulmanes, que no pudieron acercárseles.

Abu Ubayda echó pie a tierra y su gente hizo lo mismo. Luego, caminaron hacia los persas y los rechazaron con las espadas. Los elefantes no los atacaron, sólo los rechazaron. Abu Ubayda gritó: «¡Rodead a los elefantes, cortad sus cinchas y derribad a quienes los montan!» Él, por su parte, asaltó al elefante blanco, se colgó de su cincha y la cortó. Los que lo montaban se cayeron. Y el resto de la gente hizo lo mismo: no dejaron elefante sin quitarle la silla, y mataron a sus dueños. Pero el elefante [blanco] atacó a Abu Ubayda, y éste le golpeó ligeramente en el belfo con la espada. El animal lo cogió con la trompa y Abu Ubayda se escabulló, mas el elefante volvió a asirle con la trompa y Abu Ubayda se cayó. Entonces, el elefante lo pisoteó y permaneció erguido sobre él.

Cuando la gente vio que Abu Ubayda estaba debajo del elefante, algunos se rindieron, pero el que estaba nombrado como sucesor de Abu Ubayda tomó el estandarte, se adelantó y luchó con el elefante hasta apartarlo de Abu Ubayda, a quien arrastró hacia los musulmanes. Éstos guardaron celosamente su cuerpo. Después se escabulló del elefante, pero éste lo cogió con la trompa, como había hecho con Abu Ubayda, lo pisoteó y se irguió sobre él. Y así se fueron sucediendo siete valientes: cada uno de ellos cogía el estandarte y peleaba con el elefante hasta que moría.

Finalmente cogió el estandarte al-Mutanna, mientras la gente huía. Cuando Abd Allah b. Martad al-Taqafi vio lo que le había ocurrido a Abu Ubayda y quienes le habían seguido, corrió hacia el puente de barcos, cortó sus

amarras y gritó: «¡Soldados! Morid como han muerto vuestros jefes, luchando contra ese animal, o venced.» Los politeístas siguieron a los musulmanes hacia el Puente...

(Tabarí, *Anales* 1, 2178. Cf. Zotenberg 4, pp. 134-137)

¿DEBEN CASARSE LOS MUSULMANES CON DIMNÍES?

Cuenta Sayf, quien lo supo de Abd al-Malik b. abi Sulaymán, y éste de Said b. Chubayr. Después de haber nombrado Umar b. al-Jattab a Hudayfa como gobernador de al-Madain, y cuando ya vivían allí muchos musulmanes, el califa le escribió: «Me he enterado de que te has casado con una mujer dimmí de al-Madain. Repúdiala.» Hudayfa le contestó: «No lo haré hasta que me hayas informado de si el matrimonio es lícito o ilícito, y de lo que pretendes con esa orden.» El califa le contestó: «El matrimonio es lícito pero las mujeres dimmíes son astutas y si las aceptáis, desplazarán a las mujeres [árabes].» El emir dijo: «Ahora la repudio.»

(Tabarí, *Anales* 1, 2374)

MUERTE DE MARÍA, CONCUBINA DEL POETA

En este año (16/637) murió María, la madre del hijo del Enviado de Dios, la madre de Ibrahim. Umar dirigió el rezo. Está enterrada en al-Baqi. Esto ocurrió en el mes de muharram.

(Tabarí, *Anales* 1, 2480)

CUATRO TRADICIONES SOBRE LA PROMULGACIÓN DE LA ERA DE LA HÉGIRA

Me contó 1) Abd al-Rahmán b. Abd Allah b. Abd al-Hakam y éste de 2) Nuaym b. Hammad y éste 3) de al-Darawardi y éste de 4) Utmán b. Ubayd Allah b. abi Rafi que éste dijo: Oí a 5) Said b. al-Muysayyal decir: «Umar b. al-Jattab reunió a las gentes y les preguntó: "¿Desde qué día empezamos a contar las fechas?" Alí exclamó: "Desde el día en que el Enviado de Dios emigró abandonando la tierra de los politeístas."» Y así lo hizo Umar.

Me contó 1) Abd al-Rahmán y éste de 2) Yaqub b. Ishaq b. abi Attab y éste de 3) Muhammand b. Muslim al-Taif y éste de 4) Amr b. Dinar y éste de 5) Ibn Abbás que dijo: «La era se cuenta a partir del [principio del] año en que llegó el Enviado de Dios a Medina. En ese año nació Abd Allah b. Zubayr.»

En este año se hizo empezar la fecha por la hégira en rabi I. Dice: Me contó 1) Ibn abi Sabra y éste de 2) Utmán b. Ubayd Allah b. abi Rafi y éste de 3) Ibn al-Musayyb que éste dijo: «El primero que fijó la era de la hégira fue Umar, dos años y medio después de haber sido elevado al califato. Se decidió que su inicio coincidiera dieciséis años después de la emigración por consejo de Alí ibn abi Tálib.

Refiere Abu Chafar: El primero que fijó la era de la hégira y la prescribió, según lo que me contó al-Hárit y éste de Ibn Sad y éste de Muhammad b. Umar [que su padre] lo hizo en el año 16, en el mes de rabi I... Umar fue el primero que fechó y selló los escritos con un sello de tierra.

(Tabarí, *Anales* 1, 2480 y 2749)

El relato vuelve al punto en que lo dejó Sayf. Refieren: Umar escribió a Sad b. Malik [b. abi Waqqás, en Kufa] y a Utba b. Gazwán [en Basora] que asentaran a la gente en todos los lugares fértiles, de buena tierra. Les mandó que les ayudasen [con *ata*] en la primavera de cada año y que *cada mes de muharram les repartiesen su fay en el momento en que vieran la salida helíaca de Sirio,* es decir cuando hubiesen terminado la cosecha. Antes de ocupar Kufa dos *ata* [por año].[1]

(Tabarí, *Anales* I, 2846)

CONFISCACIÓN DE BIENES DE LOS GOBERNADORES POR UMAR B. AL-JATTAB

Se dice que Umar envió una carta a Amr b. al-As en que le decía: «Los gobernadores estáis sentados sobre fuentes de riquezas, recogéis lo prohibido, devoráis lo prohibido y heredáis lo prohibido. Por eso te mando a Muhammand b. Maslama al-Asarí para que confisque una parte de tus bienes. Enséñale todo lo que tienes. Y la paz.»

Amr intentó sobornar a Muhammad b. Maslana, éste se negó a aceptar y Amr, para convencerle, le dijo: «Muhammad, tú rechazas mis regalos. Pero yo ofrecí regalos al Enviado de Dios y éste los aceptó al regreso de la expedición de Dat al-Salasil.» Muhammad le contestó: «El

[1] Obsérvese que en el texto se mezclan dos calendarios distintos: el lunar (mes de muharram) y el solar, que rige las faenas agrícolas (salida helíaca de Sirio). Esta disposición está fechada en el año 20/640).

Enviado de Dios aceptaba o rechazaba lo que quería por inspiración divina. Yo habría aceptado tus regalos si fueran de un hermano a otro, pero son los regalos de un imán. Sólo daño puede venir!» Amr exclamó: «¡Dios maldiga el día en que acepte ser el lugarteniente de Umar b. al-Jattab! He visto a mi padre al-As b. Wail vestido de brocado con botones de oro mientras que al-Jattab (padre de Umar) llevaba leña encima de un asno en La Meca.» Muhammad replicó: «Pero tu padre, como el suyo, están en el fuego del infierno y ahora Umar es mejor que tú. Si no fuese por aquel día que acabas de maldecir, te habrías encontrado ahora sólo con una asna de la cual sólo tendrías su leche. Esa sería toda tu alegría y sus quejidos tu máximo dolor!»

Amr aceptó que se había ido de la lengua, le mostró sus bienes y le fue confiscado lo ordenado por el Califa.

(Tabarí, *Anales*)

ADMINISTRACIÓN ECONÓMICA DE SAWAD

Me escribió al-Surri y éste de Suayb y éste de Muhammad b. Qays y éste de Amir al-Sabí quien dijo: «Le pregunté: "¿Cuál es la situación legal de Sawad?" Respondió: "Fue conquistada por la fuerza toda la tierra, a excepción hecha de las fortalezas. Sus habitantes emigraron. Por eso se les ofreció una capitulación (*sulh*) a cambio de la *dimma*. Aceptaron. Regresaron y pasaron a ser dimmíes, por lo cual se les respetó la vida y los bienes. Ésta es la tradición. Así actuó el Enviado de Dios en Dumat [al-Chandal]. Lo que había pertenecido a la familia sasánida y a quienes emigraron con ellos pasó a ser *fay*. Dios lo entregó a los vencedores."»

Se cuenta procedente de Sayf y éste de al-Mustansir b. Yazid y éste de Ibrahim b. Yazid al-Najai que éste dijo: «El Sawad fue conquistado por la fuerza, sus habitantes huyeron, pero se les invitó a regresar. A aquellos que regresaron se les impuso la *chizya* y fueron dimmíes. Los bienes de aquellos que no regresaron pasaron a ser *fay* y no es lícito vender ninguno de estos bienes que están comprendidos entre al-Chabal y Udayb, en la tierra de Sawad, pero no en al-Chabal.»

(Tabarí, *Anales* 1, 2732 y 2735)

UMAR B. AL-JATTAB ES AMENAZADO POR SU FUTURO ASESINO

Refiere uno: «El califa Umar se paseaba un día por el mercado de Medina cuando le salió al encuentro Abu Lulua, *gulam* o siervo de al-Mugira b. Saba que profesaba la fe cristiana [¡y vivía en Medina!], porque éste le hacía pagar un *jarach* mayor del debido. El califa le preguntó: "¿Cuánto pagas?" "Dos dirhemes al día." "¿Qué oficio tienes?" "Varios." Al oírlo, el califa consideró justo lo que se le exigía y añadió: "Me han dicho que te has jactado de poder hacer un molino movido por el viento." Abu Lulua dijo que sí. Entonces el califa le dijo: "¡Hazme uno!" El siervo contestó amenazadoramente: "Si fuera libre te haría un molino del que hablarían los que viven en Oriente y en Occidente." Y se alejó. El califa volvió a su casa. Al día siguiente, temprano, se presentó Kab b. al-Ahbar y le dijo: "¡Emir de los creyentes! ¡Nombra un sucesor, pues eres hombre muerto antes de tres días!" El califa, estupefacto, le preguntó: "¿Cómo lo sabes?" Y Kab respondió: "Lo he

encontrado escrito en el libro de Dios, la Tawrit" [o, sea, la Torá o Pentateuco].»

(Tabarí, *Anales* I, 2722)

CONQUISTA DE ÁFRICA Y ESPAÑA EN EL AÑO 27/647

Al enviar Utmán (*sic*) a Amr b. al-As a Misr a Alejandría, y a Abd Allah b. abi Sarh a Ifriqiyya, había ordenado a éste que después de terminar la conquista de África, despachase a Abd Allah b. Nafi y a Abd Allah b. al-Husayn hacia España y hacia el país de los bereberes. Los dos Abd Allah emprendieron la expedición, conquistaron las regiones encomendadas y convirtieron a sus habitantes al islam. Anunciaron su victoria a Utmán y enviaron a Medina la quinta parte del botín. Utmán les dirigió una carta en la que les decía: «No estáis lejos de Constantinopla. Id y pedid hombres a los bereberes que han abrazado el islamismo.» Los beréberes les dieron tropas y los dos generales musulmanes embarcaron y, por mar, se dirigieron hacia Constantinopla. Después de haber saqueado la región y capturado un botín considerable, volvieron a España... Los musulmanes conservaron estas posesiones hasta la época de Hisam b. Abd al-Malik [105/724-125/743]. En ese momento los bereberes se sublevaron, mientras que España continuó siendo musulmana...[2]

[2] La noticia se ha tomado de Zotenberg, pág. 284, dado el interés que presenta para la Historia de España. El lector que pueda leer el texto original y completo de Tabarí, *Anales* I, 2817, podrá re-pensar en la hipótesis de J. Vallvé expuesta en *Historia 16* n.° 156 (abril 1989), págs. 46-51, y en el discurso de entrada del mismo en la Real Academia de la Historia.

EL PRETENDIDO INCENDIO DE LA BIBLIOTECA DE ALEJANDRÍA

Es posible también que los libros de una de las bibliotecas, o de ambas, fueran secuestrados por los romanos y llevados a la capital [Roma]. En nuestro propio siglo, los conquistadores han perpetrado daños semejantes: era mucho más fácil apoderarse de ellos a comienzos de nuestra era. Sin embargo, los principales enemigos de la Biblioteca no fueran los romanos, sino los cristianos. Su declive se fue acentuando en la misma medida en que Alejandría fue controlada más efectivamente por los obispos, ya ortodoxos, ya arrianos. Hacia fines del siglo IV el paganismo menguaba en Alejandría; el Museo (si existía aún) y el Serapeum fueron sus últimos refugios. Los viejos cristianos y los prosélitos odiaban la Biblioteca, porque ésta era, a sus ojos, la ciudadela de la incredulidad y de la inmoralidad: sus cimientos fueron gradualmente minados y entró en decadencia.

La Biblioteca se concentraba por entonces en el Serapeum y éste resultó finalmente destruido bajo Teodosio el Grande (379-395) por orden de Teófilo (obispo de Alejandría, 385-412), cuyo fanatismo antipagano fue excesivo. Muchos libros acaso pudieron salvarse, pero, según Orosio, la Biblioteca no existía, virtualmente, en 416.

Se ha narrado a menudo que los musulmanes destruyeron la Biblioteca cuando tomaron y saquearon Alejandría... De la Biblioteca primitiva poco quedaba para destruir... si es que algo quedaba aún. Los libros paganos eran mucho más peligrosos para los cristianos—que podían leerlos fácilmente—que para los musulmanes, que

de ninguna manera podían leerlos.[3]

(*Historia de la Ciencia: Ciencia y cultura helenísticas en los últimos tres siglos a.C.*, de George Sarton (Harvard, 1959), traducida por J. Babini, Buenos Aires, EUDEBA, 1965)

EXENCIÓN DE IMPUESTOS A MUSULMANES Y NO MUSULMANES

La vanguardia de Suraqa estaba mandada por Abd al-Rahmán b. Rabia. En el camino de este ejército se encontraba el territorio de un príncipe llamado Sahriyar, que se presentó a Abd al-Rahmán y le pidió la paz, pero no quiso pagar tributo. Dijo: «Me encuentro entre dos enemigos: los jazares y los rusos. Ambos pueblos son enemigos del mundo entero y, en especial, de los árabes. Sólo nosotros sabemos cómo hacerles la guerra. Por tanto, en vez de pagaros un tributo, lucharemos contra los rusos equipándonos y armándonos nosotros. Así les impediremos que salgan de sus tierras. Considerad que esta guerra, que nos vemos obligados a hacer todos los años, es una compensación de los impuestos de los dimmíes.» Abd al-Rahmán respondió: «Tengo un jefe. Le consultaré.» Envió a Sahriyar, acompañado por una escolta, a Suraqa.

[3] Dada la desinformación del gran público occidental sobre el tema, hemos transcrito unas líneas de la obra. Quien desee mayores detalles (y divertidos: la biblioteca fue quemada ¡por Napoleón Bonaparte!) puede ver P. CASANOVA: *L'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie* en «Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» (1923), 163-171, y M. MEYERHOF: *Le fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes*, «Archeion» 15 (1933), 1-15).

Éste, a su vez, quiso consultar a Umar. El califa decidió que esas gentes quedarían exentas de impuestos. Esta decisión creó precedente: ninguno de los pueblos que habitan los desfiladeros (del Cáucaso) pagan ni capitación ni *jarach*, pues combaten a los infieles, defienden a los musulmanes y éstos, en compensación, no les exigen tributos. Esta misma medida se aplicó en la conquista de Transoxiana y se aplica a las regiones de Sichab y Fargana: no pagan impuestos ya que están continuamente en lucha contra los turcos, a quienes impiden que invadan el territorio musulmán.

(Zotenberg 4, 229)

LOS ÁNGELES COMBATEN AL LADO DE LOS MUSULMANES

Uno de los hombres que había tomado parte de la expedición de Abd al-Rahmán encontró a Umar el cual le preguntó cómo habían cruzado el desfiladero, cómo habían avanzado a través del país y cómo habían combatido. Ese hombre respondió: «Todas esas tierras están habitadas por paganos, jazares y alanos mezclados con turcos. Cuando llegamos se dijeron: "Nunca jamás se ha atrevido a venir aquí un ejército de hombres. Para atreverse a atacarnos deben ser ángeles del cielo." Luego nos preguntaron si éramos ángeles u hombres. Respondimos:

[4] El texto se refiere al año 32/652. Circunstancias parecidas hicieron que los habitantes de Tortosa—tres siglos más tarde—quedaran exentos de pagar sus impuestos a Córdoba y que el importe de los mismos lo dedicaran a defender su frontera del constante acoso de los condes de Barcelona.

"Somos hombres, pero tenemos ángeles que nos acompañan por todos los lugares por donde vamos y que están dispuestos a intervenir si somos atacados." Ante esto no se atrevieron ni a acercarse ni a atacarnos, ya que se decían: "No se puede matar a estos hombres porque los ángeles los acompañan." Avanzamos por el país hasta llegar a una ciudad y un hombre dijo: "Voy a acometer a uno de ellos y veremos si muere o no." Se escondió detrás de un árbol y lanzó una flecha que mató a uno de los nuestros. Sus coterráneos se dieron cuenta de que éramos mortales y nos atacaron y, ante esto, volvimos a Derbend.»

(Zotenberg 4, 231)

EL «SOCIALISMO» DE ABU DARR AL-GIFARÍ

Cuando Abu Darr se presentó ante Utmán, éste se encontraba en compañía de Kab al-Ahbar. Abu Darr saludó. Utmán le mandó que se acercara, le preguntó por el viaje y después le dijo: «Abu Darr, yo sólo puedo pedir a los musulmanes que den la parte de sus bienes que deben a Dios. No puedo mandarles que renuncien a los mismos ni forzarles a que den limosna. Esto no es de mi incumbencia.» Abu Darr respondió: «Debes hacer lo que yo oí al Profeta: "se te ha ordenado ser generoso", es decir, que hay que dar lismona a los pobres y preocuparse de ellos. Esto forma parte de la religión y tú estás obligado a mandar que se cumpla.» Kab al-Ahbar intervino: «Cuando se ha pagado el impuesto legal, ninguna religión obliga a pagar más.» Abu Darr levantó el bastón que llevaba en la mano y golpeó con él en la cabeza de Kab, causándole una herida que sangró abundantemen-

te, y le dijo: «¿Hasta cuándo, judío, te mezclarás en los asuntos de los musulmanes?» Kab se levantó, agarró a Abu Darr, se acercó a Utmán, se puso de rodillas y pidió que se aplicara la ley del talión a su atacante. Utmán le dijo: «Estás en tu derecho, pero cédemelo.» «Te lo cedo», replicó Kab. Y se marchó. Utmán amonestó a Abu Darr diciendo: «Ten cuidado con la lengua y sé más tolerante con el prójimo.» Abu Darr suplicó: «Deja que me aparte de los hombres, ya que no puedo vivir con los hombres de esta época.» «¿A dónde quieres ir?» «A Rabada, ya que el Profeta me dijo: "Vivirás solo, morirás solo y resucitarás solo."» Abu Darr se instaló en Rabada, a una jornada de marcha por el desierto, y allí se quedó cuidando de unos camellos y carneros que le cedió Utmán.

(Zotenberg 4, 290)

LA BATALLA DE DAT AL-SAWARI

Abd Allah b. abi Sarh era gobernador de Egipto y de África, que había arrebatado al rey de los Rum [bizantinos]. Éste reunió un ejército para reconquistar Egipto y África. Jamás se había visto embarcar a tantos soldados. Abd Allah salió a su encuentro con treinta mil hombres embarcados en cuarenta buques. Al llegar a Dat al-Sawari, la flota musulmana encontró a la bizantina, compuesta por quinientos navíos repletos de soldados. Viendo la fuerza enemiga, los árabes tuvieron miedo. El viento mantuvo separadas las dos escuadras, en alta mar, durante tres días y tres noches. Cuando cesó el viento, se lanzaron al abordaje y se inició la batalla. Se combatió encarnizadamente con sables, lanzas y flechas. Una de éstas alcanzó al rey de

Rum y le hirió. Los romanos [bizantinos] rompieron sus líneas y levaron anclas.

Los musulmanes, viendo que los romanos [bizantinos] huían, pidieron a Abd Allah que se lanzara en persecución del enemigo. Abd Allah se negó. Muhammad b. abi Bakr, que se encontraba entre los combatientes, le dijo: «Es necesario que les persigamos.» Abd Allah le replicó: «¡Cállate! ¡Tú no tienes el mando!» Muhammad, ofendido, exclamó: «¡Cierto! Tú, que ayer eras un apóstata, mandas, y yo no.» Muhammad b. abi Hudayfa también era partidiario de perseguir a los vencidos, pero Abd Allah le replicó con dureza: «¡Cállate! ¡Esto no es de tu incumbencia!» Los soldados empezaron a murmurar contra Abd Allah y Utmán diciendo: «No es culpa tuya. Es culpa de Utmán que ha puesto al mando de los musulmanes a un hombre como tú. Deberíamos matarte. Debemos marchar sobre Medina y contra Utmán, si no ¿de qué servirá luchar contra los infieles en el mar?» De este tipo eran las discusiones entre los soldados. Abd Allah no permitió levantar anclas hasta que los bizantinos se hubieran alejado. A continuación condujo a Egipto a los soldados musulmanes.

(Zotenberg 4, 211)

ABD ALLAH B. SABA

Abd Allah, hijo de Saba, era un judío del Yemen que había leído los libros antiguos y era muy sabio. Llegó a Medina para convertirse al islam en presencia de Utmán, esperando que éste le recompensara. Pero Utmán no le hizo caso y Abd Allah empezó a hablar mal del califa por todas partes. Cuando se informó a éste, exclamo: «¡Qué

se cree ese judío!», y mandó que lo expulsaran de la ciudad. Abd Allah marchó a Egipto y muchas gentes se pusieron a su lado, ya que sabía muchas cosas. Cuando tuvo un grupo de adictos, les expuso las siguientes doctrinas: «Los cristianos dicen que Jesús volverá a este mundo, pero los musulmanes tienen más derecho a sostener que será Mahoma el que volverá, ya que en el Corán se dice (4, 85/85): "*Quien te ha impuesto el Corán te devolverá a un lugar de retorno.*"» Algunos aceptaron esta exégesis y, cuando estuvieron convencidos, Abd Allah expuso otra: «Dios—decía—, ha enviado a este mundo ciento veinticuatro mil profetas y cada uno de éstos tuvo un visir. El ministro y lugarteniente de Mahoma era Alí y, por tanto, éste era su sucesor. Umar se había apoderado ilegítimamente del poder, ya que cuando Umar estableció la *sura*, todos sus miembros estaban de acuerdo en proclamar a Alí, y Abd al-Rahmán b. Awf le había dado ya su mano para prestar juramento. Pero Alí fue engañado por Amr b. al-As de tal modo que Abd al-Rahmán b. Awf cogió la mano de Utmán y le prestó juramento. Utmán, en consecuencia, era un usurpador.»

Cuando sus adeptos hubieron aceptado esta doctrina, y ésta quedó enraizada en su corazón, Abd Allah dijo: «Exhortar a hacer el bien es un deber, lo mismo que la plegaria y el ayuno, ya que el Corán dice (3, 108/110): "*Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable...*" En este momento no podemos hacer nada contra Utmán, no podemos expulsar a sus funcionarios y hemos de soportar su opresión. Pero vamos a exhortarle para que no haga el mal.» Abd Allah quería así que sus seguidores entorpecieran el trabajo de los funcionarios. El pueblo, seducido por la afirmación de la reaparición del Profeta, y

de que Alí era el verdadero depositario de la autoridad, se convenció de sus doctrinas y proclamó que Utmán era un infiel. Pero esta creencia se ocultaba y sólo se hacía propaganda de la necesidad de mandar lo establecido y prohibir lo reprobable.

(Zotenberg 4, 306)

CONFINAMIENTO DE AÍSA

Alí quería que Aísa regresara a Medina y le envió a Abd Allah b. Abbás con el mensaje siguiente: «El Profeta me predijo que algún día tendría que luchar con una de sus mujeres y me recomendó que cuando ocurriese, y una vez que yo hubiera vencido, la enviara a su casa. Tu casa está en Medina.» Por mediación de Abd Allah b. Chafar b. abi Tálib, le envío diez mil dirhemes del tesoro público y Abd Allah añadió cinco mil dirhemes de su propio peculio. Alí mandó que la acompañaran cuarenta mujeres, esposas de los principales señores de Basora, y él mismo la escoltó por espacio de tres millas. Salió de Basora un sábado. En el momento de separarse, Aísa detuvo su camello y dirigió unas palabras al numeroso gentío que la acompañaba. Dijo: «Lo ocurrido estaba ya decidido por el destino. No os guardéis rencor los unos a los otros: todos sois mis hijos. Consideraos hermanos.» A continuación, refiriéndose a Alí, añadió: «Entre nosotros, al principio, no había más discrepancias que las que nacen entre una mujer y la familia de su marido. Ahora es más bueno y generoso conmigo que otras veces.» Alí intervino: «Tiene razón. No había ningún motivo de hostilidad entre nosotros. Ella es la madre de los creyentes y la esposa del Profeta y tiene derecho a los máximos honores.» El califa

mandó a [sus tres hijos] Hasán, Husayn y Muhammad b. al-Hanafiyya que acompañaran a Aísa hasta la tercera jornada y él se volvió a Basora.

(Tabarí, *Anales*)

LA NOCHE DEL CLAMOR

La batalla continuó durante toda la noche; se utilizaba por igual el sable, la lanza y el puñal; se combatía cuerpo a cuerpo; se agarraban por las barbas y la sangre corría como un riachuelo. Esta noche se llamó «la noche del clamor». Jamás se había visto algo tan horroroso. La espada de Alí segaba sirios sin parar y por la mañana era imposible maniobrar de tantos cadáveres como había por el suelo. Pero Alí restableció sus líneas y renovó el ataque.

Los sirios huyeron gritando: «¡Todos vamos a morir!» Muawiya no sabía qué hacer, pero Amr b. al-As le dijo: «Manda a los soldados que aten a la punta de sus lanzas un Corán y que exhorten a sus enemigos a no luchar con el Libro de Dios.» Muawiya siguió el consejo y ordenó que se gritara a los soldados de Alí estas palabras: «¡Hombres del Iraq! Si los habitantes de Siria y el Iraq se exterminan ¿quién quedará para profesar el islamismo? Os invito a obedecer el Libro de Dios, en el cual nosotros creemos al igual que vosotros.» Las tropas del Iraq contestaron: «¡Estamos de acuerdo!»

Alí se colocó entre los dos ejércitos y, dirigiéndose al enemigo, chilló: «¡No es la religión lo que os ha incitado a hacer esto! Sabéis que estáis perdidos y decís a vuestros soldados, en el momento en que emprenden la fuga, "¡Esperad!" Es Amr b. al-As quien os ha aconsejado obrar

así; es una estratagema para detener la batalla.» Las tropas de Alí se dividieron, y éste se vio rodeado de una multitud que decía: «No queremos faltar al respeto del Libro de Dios. Si te niegas a obedecerles, te mataremos igual como hicimos con Utmán, ya que éste no seguía las leyes del libro.» Después forzaron al califa a que llamara a Malik al-Astar, que continuaba combatiendo, y amenazaron con matarle, junto con Malik, con sus sables. Malik les exhortó: «¿No sentís vergüenza, soldados, por dejaros engañar por unos tahúres y por sublevaros contra el Emir de los Creyentes?» Le replicaron: «No podemos combatir a aquellos que nos invitan a seguir el Libro de Dios. Si continuáis luchando, os abandonamos.» Y, efectivamente, dejaron de combatir...

(Tabarí, *Anales*)

EL ARBITRAJE (*hukuma*)

El acuerdo de Siffín fijaba que dos árbitros, Abu Musa y Amr, debían estudiar cada uno, de modo independiente, el texto del Corán, desde el principio hasta el fin y que al cabo de ocho meses, el primer día del mes de ramadán, se reunirían en Dumat al-Chandal, lugar situado a medio camino de Siria y el Iraq. Se había estipulado también que Alí y Muawiya, cada uno por su parte, enviarían cuatrocientos hombres y que podrían asistir ellos mismos.

Esos hombres habrían de ser elegidos entre todos aquellos que reunieran las condiciones necesarias para poder ser califa: servirían de testigos a la decisión de los árbitros, tanto si su elección recaía en Alí o en Muawiya. En el caso de que Abu Musa y Amr decidieran que ningu-

no de los dos aspirantes podía ser califa, tendrían el derecho de elegir a uno de esos ochocientos hombres.

En el momento convenido, Abu Musa se presentó en Dumat al-Chandal, y lo mismo hizo Amr acompañado de cuatrocientos coraixíes. Éste quedó asombrado al ver solo a Abu Musa y le hizo notar que Muawiya había cumplido lo pactado, y Alí no. Abu Musa escribió a Alí y éste hizo buscar cuatrocientos hombres en el Iraq, en el Hichaz, en La Meca y en Medina, y los mandó a Dumat al-Chandal, poniendo a su frente a Abd Allah b. Abbás. Sólo faltaba un compañero del Profeta, Sad b. abi Waqqás, que se había retirado del mundo y vivía en el desierto al cuidado de unos cuantos carneros. Las tradiciones difieren en cuanto a lo que se refiere a Muhammad b. abi Bakr. Unos autores dicen que estaba en Dumat al-Chandal y otros sostienen que no. Entre los presentes que esperaban alcanzar el califato se encontraban Abd Allah b. Zubayr y Muhammad b. Talha. Entre quienes no aspiraban al cargo se encontraba Abd Allah b. Umar.[5]

(Tabarí, *Anales*)

LOS JARICHÍES DECIDEN APELAR A LAS ARMAS

Los jarichíes esperaron el resultado de la reunión entre Musa y Amr. Cuando lo supieron se presentaron ante Alí y le dijeron: «No nos quisiste escuchar cuando te aconsejamos que no dejaras en manos de dos hombres incompetentes el juicio de las decisiones de Dios. Tú, así, te has

[5] Obsérvese la vacilación de al-Balami ante dos tradiciones distintas.

convertido en un hereje y nos es lícito matarte.» El día siguiente, viernes, Alí subió al mimbar y empezó la plática, pero un hombre se puso en pie y chilló: «¡La decisión sólo pertenece a Dios!», o sea, la consigna de los jarichíes. Alí le replicó: «¡Tienes razón! La decisión sólo pertenece a Dios. Pero es necesario que uno de los servidores de Dios en la tierra ejecute la decisión de Dios. Vosotros sostenéis que los hombres no necesitan ni jueces ni soberanos que cuiden del gobierno. Si así fuera, la sociedad estaría en peligro y los hombres se perjudicarían los unos a los otros.» En seguida se levantó otro que gritó: «¡Alí! —no le dio el tratamiento de emir de los creyentes—. ¡La decisión sólo pertenece a Dios!» Otro, otro y otro, y así más de cien, repitieron las mismas palabras. Alí consiguió hacerse oír y dijo: «Yo puedo daros consejos pero no los escucháis; puedo decir y repetir que la culpa del arbitraje la tenéis vosotros, pero no me hacéis caso. Pero quiero dejar claras tres cosas: que no os impediré asistir a los oficios religiosos en la mezquita; que si en nombre de la religión me forzáis a combatiros, decidiré que podrá considerarse como botín todo lo vuestro; y que sólo os atacaré si vosotros me atacáis primero.»

Viendo que Alí no quería iniciar la lucha se dirigieron a su jefe y le dijeron: «Hay que renunciar a este mundo y obtener el otro. Los hombres que acordaron este arbitraje son infieles y hay que decirlo públicamente.» A continuación enviaron misioneros por todas las provincias para dar a conocer sus ideas y pedir a sus adherentes que se reunieran un día determinado en Nahrawán.

(Zotenberg 4, 388)

BIBLIOGRAFÍA

PRÓLOGO

Al lector de las páginas que siguen le puede ser útil saber que los datos fundamentales sobre los historiadores árabes del período aquí tratado se encuentran en la obra de: FUAT SEZGIN: *Ceschichte des arabischen Schriftums.* (Vol. I: *Quranwissenschaften, Hadit, Geschichte... bis c. 430 H* (Leiden, Brill, 1967). Para la reconstrucción e interpretación de estas fuentes está el artículo de: R. SELLHEIM: *Geschichte und Überlieferer Ibn Xaldun's Kritik und die Gegenwart*, en «Oriens» 31 (1988), 61-66, en cuyo texto y notas se encuentran reenvíos y referencias al tema puestos al día. Para la reducción de fechas de la hégira a cristianas y viceversa puede utilizarse con facilidad la obra de Antonio-Paulo Ubieto Artur: *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano* (2 vols. Zaragoza, Anubar, 1984), que alcanzan hasta el año 1500/2077.

I. LOS ÁRABES

Un excelente atlas es el editado por WILLIAM C. BRICE: *An Historical Atlas of Islam* (Leiden, Brill, 1981) que contiene mapas sobre el período tratado en este capítulo; magnífica y detallada visión de conjunto en A. GROHMANN: *Arabien* (Munich, C. H. Beck'sche, 1963) con muy

buenos índices. Para la puesta al día del material pueden verse los artículos de la *Encyclopédie de l'Islam* (segunda edición, Leiden, Brill, fascículos en inglés y francés a partir de 1953; en este momento está apareciendo la letra M), buscando por las palabras clave correspondientes. Existe también el catálogo de la exposición inaugurada en Munich el 28 de abril de 1987 con el título *Jemen: 3000 Jahre Kunst und Kultur des Clücklichen Arabiens*, con numerosos artículos de fondo y magníficas ilustraciones (Pinguin Verlag: Innsbruck). Las tesis expuestas por KAMAL SALIBI en *The Bible came from Arabic* (Londres, Jonathan Cape, 1985), a partir de la onomástica, de que la Biblia tiene su origen en Asir, son más que discutibles.

2. LOS ÁRABES SEGÚN SUS FUENTES ANTIGUAS

Un buen repertorio bibliográfico para toda la historia del islam, con breves comentarios, es el de J. SAUVAGET: *Introduction à l'Histoire de l'Orient Musulman* (París, 1943); reeditado a partir de 1961 con la colaboración de Cl. Cahen, y traducido y ampliado, con posterioridad, al inglés; FÉLIX M. PAREJA: *Islamología* (edición española, en dos volumenes, Madrid, Editorial Razón y Fe, 1952-54) ha conocido varias ediciones y ha sido traducida a otras lenguas. La bibliografía está estructurada por capítulos. Junto al *Atlas of Islam* de BRICE citado en el subcapítulo anterior se puede ver en árabe el *Atlas tarij al-islam* del DR. HUSAYN MONES (El Cairo, 1406/1986) que incorpora breves comentarios históricos y, especialmente, los cuadros genealógicos de las tribus y dinastías musulmanas. Este último aspecto puede verse también en E.

DE ZAMBAUR: *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* (Hannover, 1927, reproducido en 1955), quien, además de utilizar las crónicas árabes, tuvo la paciencia de procurar documentar las fechas mediante el examen de los restos numismáticos y epigráficos. Quien desee examinar en español este tipo de obras puede recurrir a los artículos de ELÍAS TERÉS: *Linajes árabes en al-Andalus según la «Yambara» de Ibn Hazm* en «Al-Andalus» 22 (1957), 55-111 y 337-376; La mitología preislámica ha sido tratada por el literato árabe contemporáneo SAFIQ MALUF en la obra *Abqar* (cuarta edición, São Paolo, 1949) de la que existe traducción castellana de JOSÉ E. GURAIEB con el título de *Abqar en la mitología árabe* (Córdoba, Argentina, 1969); mucho más crítico es el estudio de TOUFIC FAHD: *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'hégire* (París, Guethner, 1968). La Literatura árabe ha sido tratada por J. VERNET (Barcelona, El Acantilado, 2002) con abundante bibliografía y F. GABRIELI (Buenos Aires, Editorial Losada, 1971). Para la articulación de los datos históricos de las crónicas, véase P. CHALMETA: *Una historia discontinua e intemporal (jabar)* en «Hispania» 33 (1973), 23-75. Sobre los inicios de la literatura árabe puede verse F. GABRIELI: *La letteratura beduina preislamica*, en «L'Antica Società Beduina» (Roma, Università, 1959), 95-114 y, muy especialmente, R. BLACHÈRE: *Histoire de la littérature arabe* (París, Adrien-Maisonneuve, 1952).

3. MAHOMA

Las traducciones del Corán a lenguas distintas del árabe han sido inventariadas por ISMET BINARK y HALIT EREN,

con una introducción de EKMELEDDIN IHSANOGLU: *World bibliography of translations of the meanings of the Holy Quran. Printed translations*, 1515-1980 (Istanbul, IRCICA, 1406/1986). Las españolas, traducidas directamente del árabe y en orden cronológico, son la primera (Barcelona, Janés, 1953) y la segunda (Barcelona, Planeta, 1963) de J. VERNET, y la de J. CORTÉS (Madrid, Editora Nacional, 1979). Estas traducciones han sido objeto de muchas reediciones y sobre ellas H. E. KASSIS y K. I. KOBBERVIG han escrito un libro: *Las concordancias del Corán* (Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987). Recientemente (1986) ha aparecido *El Sagrado Corán. Con texto en árabe y traducción al español... publicado bajo los auspicios... de la Comunidad Internacional Ahmadiyya del Islam* y en la que al final del Prefacio se indica que todos los costos de esta traducción fueron sufragados por la Comunidad Libia. Una de las primeras traducciones del Corán a una lengua occidental, con las azoras ordenadas cronológicamente, es la de RODWELL (Hertford, Londres, Williams and Norgate, 1861) y, entre las recientes, la fundamental de R. BLACHÈRE (París, G. P. Maisonneuve, 1949), con una magnífica anotación crítico-exegética. Las ideas del P. G. THÉRY pueden verse expuestas por JULIO GARRIDO en *El Islam ¿empresa judía?*, en «Verbo» 115-116 (1973), 593-623. Buen estudio de conjunto de la obra del Profeta es el de M. RODINSON: «Bilan des Études Mohammediennes», Revue Historique, 229 (1963), 169-220. En español hay distintas biografías sobre Mahoma. Como ejemplo sólo citaremos las de T. ANDRAE (Madrid, 1933); E. DEMERGHEM (Barcelona, 1942); W. MONTGOMERY WATT (Barcelona, 1967), ÁLVARO MACHORDOM COMINS: *Muhammad (570-632) profeta de Dios* (Madrid, Fundamentos, 1979), y J. VERNET: *Mahoma (Muhammad)* (Ma-

drid, Espasa-Calpe, 1987), en que el autor sigue, fundamentalmente, la biografía de Ibn Ishaq.

4. EL NACIMIENTO DE UN ESTADO

Un buen estado de la cuestión puede verse en LUIS FERNANDO BERNABÉ y MIKEL DE EPALZA: *Novedades bibliográficas sobre* El Corán *y Mahoma* en «Sharq al-Andalus», 5 (1988), 235-240. Además, PH. KH. HITTI: *Historia de los árabes* (Madrid, Razón y Fe, 1950); D. SOURDEL: *El islam*, Colección ¿Que sé?, 95 (1973); E. FRADE: *El islam y su cuna* (Madrid, 1980); M. A. SHABAN: *Historia del Islam*, 2 vols. (Madrid, Guadarrama, 1976-1980); M. RODINSON: Los árabes (Madrid, Siglo XXI, 1981); CLAUDE CAHEN: *El islam: desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano* (Madrid, Siglo XXI, 1986); F. MAILLO SALGADO: *Vocabulario básico de historia del islam* (Madrid, Akal, 1987); M. RODINSON: *La fascinación del islam* (Gijón, 1989).

5. LA EVOLUCIÓN TEMÁTICA DEL CORÁN

La influencia de la Biblia en los orígenes del islam puede verse en ABRAHAM I. KATSH: *Judaism in Islam. Biblical and talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries* (Nueva York, New York University Press, 1954), RAMON LLULL intentó competir estilísticamente con el Corán, y por ello escribio *Los cent noms de Déu*, sobre cuya obra véase. J. VERNET: *Observacions sobre el llibre Oracions de Ramon*, en «Estudis Romànics» (1962), 85-89; la relación de los epítetos de Mahoma se halla en MIKEL DE

EPALZA: *Los nombres del Profeta en la teología musulmana*, en «Miscelánea Comillas» 33, 2 (1973), 149-203; F. MAÍLLO SALGADO: *Vocabulario básico de Historia del Islam* (Madrid, Akal, 1987); J. LÓPEZ ORTIZ: *Derecho musulmán* (Barcelona, Labor, 1932); PEDRO LONGAS: *La vida religiosa de los moriscos* (Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915), F. FRADE: *El islam y su cuna* (Madrid, 1981). Estos tres libros presentan una visión del islam ya petrificado por la casuística de los exegetas, pero siguen siendo fundamentales para comprender la posición tradicional del mismo en el día de hoy. La edición y traducción del Corán de la Ahmadiyya, que hemos reseñado en el subcapítulo anterior (pag. 254), lleva abundantes notas de tipo apologético que intentan demostrar que Jesús no murió en la cruz, que vivió hasta el siglo XIX y que el islam es una religión de talante liberal y adaptable a los tiempos modernos tal y como los concibe el mundo occidental; MIKEL DE EPALZA: *Jesús otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (*s. VI-XVII*)* (París, Editions du Cerf, 1987) presenta una visión útil del tema; la obra del ayatollah MORTEZA MOTAHARI: *Los derechos de la mujer en el islam* (Idea Liber, 1985) expone el punto de vista xií. Sigue en vigor el clásico libro de J. A. SÁNCHEZ PÉREZ: *Partición de herencias entre los musulmanes de rito malequí* (Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1914). Para la posición de Mahoma frente a las bellas artes aún es útil H. LAMMES: *L'attitude de l'islam primitif en face des arts figurés*, en «Journal Asiatique», 1915, II, 239-279; sobre muchas de estas cuestiones conviene ver los números de febrero de 1986 de «Le Nouvel observateur» consagrado a *L'Islam en France* y la correspondencia en torno a los mismos.

6. EL TEXTO ACTUAL DEL CORÁN

La obra fundamental para el estudio del Corán continua siendo la de T. NÖLDEKE, F. SCHWALLY, G. BERGSTRASSER y O. PRETZL: *Geschichte der Qorans*, reimpresa varias veces desde principios del siglo pasado hasta éste (Hildesheim, 1961), crítica de algunos puntos de esta obra en J. BURTON: *The collection of the Quran* (Cambridge University Press, 1977); R. BELL y W. H. WATT: *Introducción al Corán* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1987); las pretendidas azoras coránicas que no figuran en la Vulgata pueden leerse, en español, en el prólogo de la segunda traducción del Corán de J. VERNET (1963); el resto de versículos que algunos autores sostienen que no figuran en la actual Vulgata pueden leerse en la obra de NÖLDEKE, op. cit, págs. 234-261. Para las ideas sobre la constitución del estado musulmán en la época de Medina se verá con interés el libro *Al-Islam wa-usul al-hakm* de ALI ABD AL-RAZZIQ (El Cairo, 1343/1925). Traducción francesa de L. BERCHER en «Revue des Études Islamiques» 7 (1933), 353-391; 8 (1934), 163-222. Las ideas expuestas por éste fueron condenadas por los ulemas del Azhar. El texto de la condena, en francés, puede leerse en la misma revista, 9 (1935), 75-86.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS CAPÍTULOS 7 AL 10

Para la historia de este período son aún básicos los diez volúmenes de L. CAETANI: *Annali dell'Islam* (Milán, 1905-1926). Contiene la traducción italiana, completa o resumida, año tras año, de las principales fuentes sobre el tema, y abarca desde el año 1/622 hasta el 40/661, es decir,

hasta el asesinato de Alí b. abi Tálib. Intercalados en las zonas adecuadas se encuentran importantes comentarios crítico-históricos debidos a Caetani, quien aprovecha la ocasión para buscar los precedentes anteriores a la hégira y, si el caso lo pide, adelanta la influencia del tema en la evolución del islam posterior, elaborando, si es posible, hipótesis de trabajo, siempre brillantes, pero algunas veces dudosas (v. g. cuando aprovecha las noticias necrológicas (24/644) sobre Barakat Umm al-Ayman para sugerir que ésta, en vez de Amina, es la verdadera madre del Profeta). El principal historiador árabe para el período es TABARÍ (m. 310/923), autor de una gran crónica conocida generalmente como los *Anales*, cuyo texto árabe, en quince volúmenes, fue editado por DE GOEJE y otros (Leyden, Brill, 1879-1891) con el título de *Annales* (reimpresos en 1964). Esta obra fue objeto de un resumen persa debido a la pluma del visir samánida Abu Alí Muhammad al-Balami, que a su vez fue traducido al francés por ZOTENBERG: *Chronique* (Cuatro volúmenes, París, Imprimérie Imperiale, 1867-1874), reimpresa en 1958 y ed. Sindbad 1989). En español puede verse R. MANTRAN: *La expansión musulmana* (*siglos* VII *al* XI) (Nueva Clío, 20).

En el Cáucaso y sus alrededores, los lugares que más resistieron a la invasión musulmana, nacieron, al entrar en contacto con los árabes, varias leyendas que dieron origen, con posterioridad, a cantares de gesta como el citado de al-Battal (por el lado árabe-turco), el de *Digenís Akritas* bizantino, editado y traducido por Juan Valero (Barcelona, Bosch, 1981) o el georgiano, *El caballero de la piel de tigre* de Rustaveli. La guerra marítima ha sido estudiada por E. EICKHOFF: *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie (650-1040)* (Berlín,

1966). El mismo tema puede verse tratado, con otra óptica, por W. HOENERBACH: *La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuencias político-culturales*, en «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos» 2 (Granada, 1953). Los datos que tenemos para el conocimiento de la evolución del comercio en este período y lugar (600-661) son mínimos. Puede verse lo escrito por ABDELAZIZ DURI: *Arabische Wirtschaftgeschichte* (Zurich, Artemis, 1969) y en numerosas obras de A. ASHTOR: *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages* (Londres, 1976) y GOITEIN, UDOVITCH, CAHEN, SPULER y otros. La impresión general es que prácticamente no sabemos nada seguro sobre precios, salarios, sueldos, pensiones, etc. Y lo que conocemos se refiere a lugares muy concretos y fechas determinadas que impiden establecer generalizaciones. Además, en los datos que nos ha transmitido la tradición existen los mismos—o más—elementos de incertidumbre que en los referentes a la historia política o institucional. Un punto de vista musulmán sobre la primera guerra civil puede verse en TAHA HUSAYN: *Al-Fitna al-Kubra* (2 vols. 1947 y 1953). El lector español puede leer uno de sus capítulos: «Del "califato" al "imperio". La gran crisis del regimen califal» en *Al-Andalus* 18 (1953), 375-388, en traducción de E. García Gómez. Los horóscopos (recalculados más tarde) de los principales acontecimientos fueron recogidos—entre otros—por MUSA IBN NAWBAJT: *Al-Kitab al-Kamil. Horóscopos históricos. Edición y traducción* por Ana Labarta (Madrid-Bellaterra, 1982).

NOTA BIBLIOGRÁFICA A LA PRESENTE EDICIÓN

Este libro, publicado en 1991 y agotado hace tiempo, vuelve a aparecer ahora en una segunda edición. Evidentemente, no merece la pena rehacer la bibliografía de cada capítulo. No es tanto lo que sobre el tema se ha publicado desde entonces, y por eso he preferido dar unas indicaciones bibliográficas guía que puedan servir al lector curioso si quiere profundizar más. En primer lugar, la excelente traducción del Corán al catalán—y única que yo sepa, hasta ahora—por Mikel de Epalza (*L'Alcorà*, Barcelona, Proa, 2001), cuyas páginas 986-1272 contienen cinco estudios sobre distintos temas conexos con el Libro y, entre ellos, una amplísima bibliografía puesta al día, algunos de cuyos títulos conciernen a este tema. Igualmente, la introducción de Juan Vernet a *El Alcorán. Traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606.* Introducción de Juan Vernet Ginés. Transcripción de Lluís Roqué Figuls (Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres; UNED, 2001), págs. XIV-XVIII, puede servir con este fin. Desde el punto de vista foráneo se encontrarán datos en Uri Rubin: *Between Bible and Quran. The children of Israel and the Islamic self-image* (Princeton, Studies in late antiquity and early Islam, 1999) y Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran* (Munich, C. H. BECK, 1999). Se ha prescindido intencionadamente de la bibliografía generada por el descubrimiento fotográfico de

un satélite artificial—y luego confirmado arqueológicamente—de la ciudad citada por el Corán que podría identificarse con «Iram, la de las columnas» (azora de al-Fachr, 89, 6/7).

ESTA EDICIÓN,
PRIMERA EN EL ACANTILADO,
DE «LOS ORÍGENES DEL ISLAM»,
DE JUAN VERNET, SE HA TERMINADO
DE IMPRIMIR, EN CAPELLADES,
EN EL MES DE NOVIEMBRE
DEL AÑO 2001.





A pesar de haber mantenido históricamente largos y fecundos contactos, y de su presencia cada vez más activa en nuestra sociedad contemporánea, el islam es aún para nosotros, en términos generales, un gran desconocido. En el presente libro, el profesor Vernet (uno de sus mayores especialistas occidentales, autoridad internacional en el campo de la ciencia árabe y traductor del Corán y de *Las mil y una noches*) nos presenta, con gran amenidad y sencillez expositiva, sus principios básicos, su primera historia y su primer desarrollo. El presente libro habrá de ser una excelente introducción para todo aquel que quiera acercarse al islam con una base de conocimientos sólidos.



